

مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي

2



الفقه والاجتهاد

عناصر التأصيل والتجديد والمعاصرة

الجـزء الثـاني

د. علي رضا فيض

ترجمة: حسين صافي

الفقــــه والاجتهـــاد

عناصر التأصيل والتجديد والمعاصرة

الجـزء الثاني

الدكتور علي رضا فيض

الفقه والاجتهاد

عناصر التأصيل والتجديد والمعاصرة

الجزء الثاني

ترجمة

حسين الصافي



المؤلف: الدكتور علي رضا فيض

الكتـاب: الفقه والاجتهاد... عناصر التأصيل والتجديد والمعاصرة (الجزء الثاني)

الترجمة: حسين الصافي

المراجعة والتقويم: حسين قبيسي وسمير خير الدين

الغلاف: حسين موسى



الطبعة الأولى: بيروت، 2007

Al-Fikh Wa Al-Ijtihad
Ali Rida Fayd

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتّجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought

بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت

هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611)

Info @ hadaraweb.com

www. hadaraweb.com

محتويات الكتاب

الباب الثالث

الفقه المتجدّد

ثلاث مدارس فقهية

(الأردبيليّ، الفيض، السبزواريّ)

■ المقال الأوّل: الملاّ أحمد أردبيليّ المعروف بالمحقّق الأردبيليّ: حياته، تصانيفه، فقهه.

■ المقال الثاني: الملاّ محمّد حسين الفيض كاشاني المعروف بالمحدّث الفيض: حياته، أسرته، تصانيفه.

■ المقال الثالث: الملاّ محمّد باقر سبزواريّ المعروف بالمحقّق السبزواريّ: حياته وتصانيفه.

المقال الأول

الملّا أحمد الأردبيليّ

(المحقّق الأردبيلي)

سيرة موجزة

هو أحمد بن محمّد، المشهور بالمحقّق الأردبيليّ، أحد كبار المجتهدين والفقهاء، وصاحب المدرسة الفقهيّة في القرن العاشر الهجريّ.

وقد أشار أصحاب التذاكر إلى دقّته في الفقه، وتبحّره فيه، وعنايته في بيان تفاصيله واستدلالاته المنطقية، وهي خصال تُضاف إلى أُخرياتها في الزّهد والورع والتّقوى، حتى أنّه ليَضيق بنا المجال ههنا للتطرّق إليها جميعاً. وعلى هذا فلا غرابة أن نرى أهل الفَضل والعلم يُلقّبونه بالمُحقّق والمُدقّق، وعامّة الناس بأزهد الزّهاد وأقدس المُقدّسين.

ونكتفي هنا بيسير الإبانة، ومُجمَل الإشارة إلى موجز عن حياة هذا العالِم، وعصارة من أحواله، وتفصيل مُجمَل حاله. ولو رُمنا الإطناب في شَرح أطوار حياته المباركة، والإسهاب في إيضاح ما قد خفيَ بسبب المُتاركة، لأحوجنا ذلك إلى بيان شخصيّته من خلال استبطان دخائله العلميّة، واستجلاء غوامض تحقيقاته وبحوثه السنيّة.

وقد أفصحَتْ كلمات أجلّة المُترجمين، وأرفع الكُتّاب المُجيدين حول هذا المحقق العظيم القَدر وجليله، والمُدقّق العظيم الشأن وشريفه، العابد القدسيّ السّمات، والزاهد الملكوتيّ الصّفات، فنعتته بالعالم الرّبانيّ، ووصفته بالفقيه الصّمدانيّ، ثَمّ بالمُحقّق الأردبيليّ، والمُقدّس الأردبيليّ، وما شاكلها من الصّفات والنّعوت، ما لَم يُنعَت بها قبله ولا بَعده أحد من النّاسوت.

وذكر العلاّمة المَجلسيّ في «بحاره» والمُحدّث البَحرانيّ في «لؤلؤته»، وهما ممّن يُعتدّ بقولهما، ويوثَق بخَبرهما، ولا يُقدَح في صِدقهما، ذَكرا أنّ المُحقّق الأردبيليّ قد بلغ النّهاية في الفضل والتّحقيق، والقمّة في الزّهد والوَرع، وأنّه لم يُسمَع عمّن باراه في المُتقدّمين، ولا مَن ضارعه في المتأخّرين. وأمّا كُتبه ومُصنّفاته، فجُلّها يُشير إلى اتّقاد ذهنه، وذكاء قلبه، ودقّته في التّصنيف، وألمعيّته في التحقيق والتأليف، حتى تمكّن من قلب كلّ مَن ألِفه، واستحوذ على فؤاد كلّ مَن ثافَنه، صغيرهم وكبيرهم، عالمهم وجاهلهم، زعيمهم وقائدهم.

وكان المُحقّق الأردبيليّ إلى جانب ذلك فاضلاً بارعاً، غزير الأدب، واسع الإطّلاع في العلوم الإسلاميّة ومعارفها، لا سيّما الفقه والكلام والتفسير، فاستضاءَ بمشكاته كلّ مُتعلّم، وورد شرعته كلّ عالم ومُتكلّم.

هذا، وقد أخذ المُحقّق الأردبيليّ العلوم العقليّة في شيراز عن الخواجة جمال الدّين محمود الشيرازيّ، ويُعدّ الأخير من أجلّ تلاميذ المُلا جلال الدّين محمّد الدوانيّ، وأخطر المُعتكفين لديه.

ورغم كلّ ما قيل، فقد عجز عن وسعنا تَحديد أساتذته في العلوم النّقليّة، وأكّد أغلب العُلماء وأصحاب التذاكر أنّه اقتبس العلوم النّقلية

(الفقه والأصول والتفسير وغيرها) عن بعض تلامذة الشّهيد الثاني، ونخبة أخرى من عُلماء العراق.

يقول العلاّمة النوري في «خاتمة مُستدركه»: "حازَ المحقّق الأردبيليّ على إجازة في الرّواية من السيد علي بن الحسين بن محمّد المعروف بالصائغ الحسينيّ العامليّ، شارح «**شرائع**» المحقّق الحلّي و«**إرشاد**» العلاّمة الحلّي، وكان الصائغ الحسينيّ بدوره تلميذاً للشهيد الثاني."

وجاء في «**تكملة أمل الآمال**» (صفحة: 248) أنّ الشيخ ظهير الدين بن نور الدين كان أحد أساتذة المحقّق الأردبيليّ، وأنّ الشيخ المذكور كان يروي عن المحقّق الكركيّ، وكان حائزاً على إجازة في الرواية كذلك من الشهيد الثاني.

ويبدو أنّ الأردبيليّ كان له باع طويل أيضاً في علوم الهيئة والنّجوم والرياضيات، وقد أشار في كتبه الفقهيّة، وخصوصاً تلك التي تناولت موضوع بَحث القِبلة بأنّه أخذ تلك العلوم عن خاله الذي كان بارعاً بدوره في هذا المجال.

تخرّجتْ على يَد المحقّق الأردبيليّ جماعة عظيمة من الطلاب كلّهم أصبحوا من ذوي الشهرة والنّباهة والصّيت والسّمعة والفضل والمقام في التأليف والتدوين. وسنوشّح بحثنا هذا بالإشارة إلى شخصيّتيْن اثنتيْن من تلامذته، أحدهما سليل الشّرف وأثيل المَنبت الشيخ حسن بن الشهيد الثاني، صاحب «**المَعالم**»، المتوفّى سنة (1011هـ)، والآخر السيد محمّد بن علي صاحب «**المدارك**»، المتوفّى سنة (1009هـ). ويُذكَر أنّ المحقّق الأردبيليّ كان مشغولاً بتأليف كتابه الموسوم (**مَجمع الفائدة**) في الفترة نفسها التي كان يتتلمذ على يديه هذان العلمان، فكان يقوم باستطلاع آراءهما حول كثير من أجزاء كتابه

المذكور واستقصاء أفكارهما عنه، ليواضعوه الرّأي في تبديل عبارة أو إصلاح ما ينبغي إصلاحه وتهذيبه.(روضات الجنّات، ص179). ولم يكن الأردبيليّ غزير التأليف، إذ اكتفى بتحرير عدّة معدودة من الكتب، واستقصاء غرائبها وشواذها، إلاّ أنّها اتّصفت جميعها بغزارة المادة وسدادة المَنهج، فكانت الغاية التي ليس وراءها مذهب لطالب، ولا مراد لباحث. وعلى غرار ما نُقِل عن المُحدّث الكبير الملاّ محسن الفيض الكاشاني، والعديد من أجلّة العُلماء، فقد كانت للمحقّق الأردبيليّ الكثير من الكرامات والأفعال الخارقة للعادة، ولا ريبَ في أنّ بعضاً منها قد احتلّ موقع الحقيقة والواقع، رغم اصطباغ الكثير من تلك الكرامات بصبغة الخرافة والأسطورة. فلا حاجة بنا والحال هذه إلى اجترار مثل تلك الحكايات، أو التنافس في ذكرها والإشارة إليها لما يحتلّه أمثال الأردبيليّ من مكانة رفيعة ومنزلة شامخة.

لا يُعرَف بالتحديد تاريخ ولادة المحقّق الأردبيليّ، خلافاً لوفاته إذ تمّ ثَبت ذلك بدقّة وحِرص، حيث قيلَ أنّه توفي في شهر صَفر من عام (993هـ) وذلك في النّجف الأشرف. وتُعتبر الفتاوى الدّقيقة والفذّة التي أصدرها المحقّقون الثلاثة الكبار، ونعني الأردبيليّ والفيض والسبزواريّ، فتاوى متجدّدة لا تَصدر إلاّ عمّن كان بحقّ نسيج وَحده، وقريع دَهره، ممّا مهّد السبيل صَوب فقه مُتجدّد وحيّ يقود مجتمعات نابضة وحيّة بجدارة وكفاءة نحو ذرى التّقدّم والازدهار.

كما وتُعتبر الفتاوى المذكورة بمثابة أسوة حَسنة ومثال يُحتذى به للفقهاء كافّة، ليعملوا بذلك من تَجنيب الفقه الذي يَنشد الكَمال، مساوئ الفردانية والجُمود، وتَقديمه مكلّلاً بالفَخر والعزّ بين يَدي مُجتمعاتهم الظّمأى للقانون، والعَطشى للشريعة، حتى يتسنّى لهم استلام زَمام الأمور في تلك المُجتمعات، والأخذ بناصية القيادة فيها تدريجياً، عبر طرح القوانين العملية التي من شأنها رَفع المشكلات،

وإزالة العَقبات، وتوضيح المُبهمات، ومُزايلة الفُروق، وإيصال الحُقوق.

وما فتِئَ كبار عُلماء الشيعة وفُقهائهم في الشريعة والمُهتمّين بمُستقبل أتباع دينهم، يذكرون موضوع ولاية الفقه، ويهتمّون به من حين إلى آخر، ويوقنون أن لا سَبيل لتبوّئه المنـزلة الرفيعة، والمكانة الشامخة سوى إظهار الاستعداد وتَحضير العُدّة والعَتاد، وضمّ الجهود، وتوحيد المَساعي، وحَقن إكسير النشاط وروح الحياة في وريد الفقه الذي أُصيب بالشيخوخة، وابتُليَ بالعَجز، ليَستعيد حيويّته من جَديد، ويبنيَ له إرادةً من حَديد، فيتمكّن من الإجابة على أيّة مَسألة مهما اختلف نَمطها وتباين جَوهرها، وذلك في ظلّ كلّ من الأدلّة العَقليّة والنّقلية، ثمّ تهيئة الاستنباطات المطلوبة، والحلول المَرغوبة بهمّة الفقهاء المجدّين والعلماء المجتهدين، ليزخر المجتمع الإسلاميّ بالقوانين الجَديدة، والأنظمة الفريدة، والقواعد المُتجدّدة.

وإذا ما قرّرَ العُلماء في زَمن الثورة دراسة فتاوى هؤلاء الفقهاء الثلاثة، واستنتجوا أنّهم إنّما استخلصوا فتاواهم الجَديدة من باطن المَصادر الموجودة عندَ الجَميع، والمُتاحة لدى كلّ أحد، فلا شكّ بأنّهم سيشعرون بقوّة غريبة تجرّهم نحو إعادة النّظر في اجتهاداتهم القديمة، والهداية صَوب عالَم أكثر وُضوحاً، وأنصع بياناً، دَقيق في تفاصيله، جامع في حيثيّاته. وعندما تدبّ الحياة في عجلة التّجديد، ويَلبس الفقه حُلّة زاهية غير التي اعتادها، ونستيقنَ أن لا مَناص من النّقد والتّحليل، حينئذ فقط ستبرق بارقة الأمل في فقههم الغنيّ، ويزداد وَجهه إشراقاً، وسنعهد نوره البهيّ وهو يَبسط أجنحته فوق كلّ شبر من المجتمع، وينتشر ضَوؤه في كلّ زاوية منه بدون استثناء.

وعلى الرّغم من دأبه على مَدح مَن سبقه من الفقهاء، وعدم توانيه في تعظيم شأن العُلماء، أو الإشارة إلى عظيم شَرفهم ومنـزلتهم،

فقد دأبَ المحقّق الأردبيليّ كذلك على بيان صراحته، والإفصاح عن شجاعته في إبداء رأيه الدّقيق في موضوع الاجتهاد، بل وقف ينتقد آراء الآخرين، والردّ على فتاوى السابقين كلّما وجد رأيه مُعارضاً لفتاواهم، أو مُخالفاً لاستدلالاتهم، لا تأخذه في ذلك لومة لائم، ولم يتلكّأ في إيصال الأمر إلى مُنتهاه وإن كان غير مُنسجم مع ما اعتاد عليه الفقهاء من قبل، مُتّزراً في ذلك بالشهامة المطلوبة، وأسلوب المُجادلة المَرغوبة. إلاّ أنّه وفي كلّ ذلك لم ينسَ ولم يتناسَ المحافظة على ما اكتسبه أولئك من احترام وتَقدير، وكيف أنّ ذِكرهم قد سار كلّ مَسير، فيبادر قائلاً: «لا بأس من أن يكون رأيي مُطابقاً للمشهور من آراء العُلماء والفقهاء كلّما كانت آراؤهم تلك قريبة من الاحتياط!» هذا، وإلى جانب اهتمامه بالأدلة الأصلية والمنابع الرئيسية، وهي الكتاب والسّنة والعَقل، فقد بالغ الأردبيلي بالاهتمام أيضاً بدليل رابع ألا وهو مبدأ السّماحة ومِحور السهولة والبساطة في الدّين.

وأبدى الأردبيليّ ثباتاً في العناية والاهتمام بأصل السّماحة في الدّين استناداً إلى الحَديث النّبويّ الشريف القائل «**بُعِثتُ على الحُنَيْفية السَّمحة السّهلة**»، حيث نلاحظ ذلك واضحاً وجليّاً في فتاواه. وكان يتذرّع بذلك بقوله: لقد أسّس الشّارعُ دينه على ذلك، لهذا لا ينبغي علينا إثقال كاهل الدّين الإسلاميّ بالمُشكلات وحشوه بما لا يَنسجم معه من الصّعوبات.

ولطالما استعان المحقّق الأربيليّ في استدلالاته الفقهية بعُنصر السّماحة والبساطة، حيث يبدو ذلك بيّناً في فتاواه بشكل لا لَبس فيه. وسوف نُدرك هذه الخصوصيّة أكثر فأكثر من خلال دراستنا لتلك الفتاوى، وهي خصوصيّة تظهر بوضوح ودقّة متناهية أيضاً في فتاوى كلّ من المحقّق الفيض والمُحقّق السبزواريّ.

نعم، لقد نفخَ المحقّق والفقيه الأردبيليّ نَفَساً طاهراً من روحه

في الفقه بما أحدثه من تجدّد فيه، فكان هذا الأمر مَرمى بَصره وقَيد عيانه طيلة حياته الشريفة.

وينصبّ مَنهجه الاستنباطي في التأمّل والتشكيك ومن ثمّ التحقيق والتّدقيق في فتاوى من سَبقه من الفقهاء، وفي جملة آرائهم وأدلّتهم، واختتام ذلك كلّه بالنّقد والتمحيص، وبيان الصائب وتحديد الخائب منها، ليخرج في النهاية بنفسه وبفقهه من الطريق المسدودة، ويمهّد سُبُلاً أوسع ومَسالك أفضل وأروَع، فحُقّ على كلّ فقيه مُجتهد أن يَعتبر ذلك مثالاً يَحتذيه، وأسوة يَقتدي بها، إذا ما أُريد للفقه أن يقود المُجتمع برمّته.

وخلاصة القول فقد فَتحت المدارس الفقهيّة المُجدّدة الثلاث آفاقاً جديدة أمام المُجتهدين والفُقهاء مِن بعدهم.

وقد عبّر صاحب «**الجواهر**» في كثير من المواضع في كتابه من خلال بَحثه آراء المحقّق الأردبيليّ، عنه بأنّه الفقيه الذي لا يُضارعه فقيه، وأنّه أوّل مَن تجرّأ على مُخالفة الذين سَبقوه، حتى وجد ضالّته في الفقه المتجدّد فتابع مسيره من دون كَلل أو هوادة.

ونحن نرى العَديد من الفقهاء، وفي مناسبات مختلفة، يُدافعون عن هذا المحقّق، ويُناضلون لحماية ابداعاته. (ويمكننا في هذا الصّدد الاستشهاد بما قاله عنه المحقّق الفيض وكذا المحقّق السبزواريّ).

فصاحب «**الجواهر**» مثلاً لم يفتأ يذكر جملته التي يقول فيها «لَم أرَ مُخالفاً بين المُتأخرين عدا الأردبيليّ ومَن تَبعه»[1] في الكثير من المسائل الفقهيّة، مُشيراً إلى الرّأي الحَديث الذي أبدَعه كلّ من المُحقّق

---

(1) «جواهر الكلام»، ج4، ص86.

الأردبيليّ والمُحقّق الفيض. أو قوله «بَل لا أجدُ فيه مُخالفاً بَيننا وبين غَيرنا سوى ما ذُكِر] عَن الأردبيليّ من أنّ. . . »[1]

ومن هنا يمكننا القول بصريح العبارة بأنّ اقتحام قلعة التجدّد، واجتياح ميدان الدّقة في المسائل والأمور الفقهيّة، واحتراف مهنة الشكّ والتردّد في المبادئ والأُسس، ومناقشة الآراء، والمناظرة على أرضيّة النّقد والرَدّ على العُقلاء، وبالجملة الشّروع بنهضة فقهيّة جَديدة، إنّما تولاّه هذا المُحقّق المِقدام ورفاقه الشجعان وليس غيرهم.

وقد اعترف مَشاهير الفقهاء، والجهابذة من المجتهدين، من أمثال الوحيد البهبهانيّ وصاحب (**مفتاح الكَرامة**) وصاحب (**الجواهر**)، وكذلك الشيخ الأنصاريّ، كلّهم أشارَ إلى مكانة المحقّق الأردبيليّ الشامخة، ومنـزلته السامية في مجال تَجديد الفقه، وسمّوه بالفقيه المُجدِّد، والمُجتهد المُبدِع، وباني النّهضة الفقهيّة، وصاحب السّبك والإبداع في الاجتهادات العمليّة، ومؤسِّس المدرسة الفقهيّة، وكالوا له ما يستحقّ من المَديح، لكنّهم لم يتوانوا عن انتقاده في بعض المسائل ووَضعه مَوضع القَدح والتّجريح، لا هو ولا صنويه المحقّقيْن الفيض والسّبزواريّ.

قال صاحب **الجواهر** في كتابه المَذكور: «. . . بَل لم يُعرَف مُفتٍ بغيره في سائر كُتُبهم إلى زَمن الأردبيليّ والكاشانيّ اللّذيْن هُما أوّل مَن فَتحا باب المُناقشة للأصحاب، وتَبعهما بَعض مُتأخّري المُتأخّرين كالمَجلسيّ في بِحاره، والسّيد محمد العاملي في مَداركه، والمُحدّث البَحرانيّ في حَدائقه، والفاضل المُعاصِر في رياضه، فأجترأوا بالمَرّة في الجَميع. »[2]

---

(1) «جواهر الكلام»، ج26، ص99.

(2) «جواهر الكلام»، ج5، ص207.

وعلى الرّغم من أنّه يستشفّ من عبارات صاحب **الجواهر** فيما يتعلّق بالمحقّق الأردبيليّ والمُحدّث والفيض الكاشانيّ معاني اللوم والنقد، إلاّ أنّها في الوقت نفسه لا تخلو من اعتراف ضمني بمدى القبول الذي حظيت به آراء هذين العالمين الكبيرين في أوساط العُلماء والمُفكرين ومَبلغ استفحال ذلك فيهم، ما حدا بهم إلى اتّباع نهجهما وسلوك مَسلكهما، كصاحب **المَدارك** و**الحدائق** و**رياض المَسائل** و**بحار الأنوار**.

إذن، فصاحب **الجواهر** يُقرّ بنَفسه ويَعترف من خلال عباراته تلك بأنّ ذينَك الفقيهيْن كانا صاحبي مدرسة فقهية ذات صيت وشهرة استقطبت إلى حَرمها لفيفاً من الفقهاء العظام.

كُتُبه ومُصنّفاته:

1 ـ يُعتبر كتاب «**مَجمع الفائدة والبرهان في شَرح إرشاد الأذهان**» أحد أبرز الكُتب التي صنّفها المُحقّق الأردبيليّ وهو شَرح وتَعليق على كتاب (**إرشاد الأذهان**) للعلاّمة الحليّ، وقد انتهى الأردبيليّ من تأليفه سنة (985هـ).

وهو كتاب مشهور، يحمل بين دفّتيْه فقهاً مُتجدّداً، عرف في أوساط فُقهائنا بأنّه كتاب نَفيس جَليل، يضمّ مَطالب تحقيقيّة، وابداعات قيّمة، سواء منها ما يتعلّق بالفَرد أو المُجتمع. لكنّه (أي الكتاب) مع ذلك لم يَنْجُ من النّقد أو التعليق؛ فقد قال بصدده صاحب **الرّوضات**[1] مثلاً:

«وحين نتناول الكتاب نرى خروجه أحياناً عمّا اعتاد عليه الفقهاء من حيث اشتماله على مباحث في الفلسفة والمنطق! أمّا ما يتعلّق

(1) «الطبعة الحجريّة»، ص23.

بصغائره، فلا جواب عندنا بشأنه، بل نَدعو أهل الفضل وأرباب التّحقيق إلى مطالعته ليقفوا على محاسنه، ويتبيّنوا في المنطق استدلالاته، فيروا ذلك عَين اليَقين.»

2 ـ **زُبدة البيان في شرح آيات احكام القرآن**، إنتهى من تأليفه سنة (989هـ)[1]. ويضمّ هذا الكتاب كسابقه، العديد من التحقيقات والكثير من الفوائد، لذلك نوصي المُهتمّين بمطالعته والتّأمل فيه.

3 ـ **شرح إلهيات تجريد**.

4 ـ **تعليقات على شرح المختصر العضديّ**.

5 ـ **تعليقات على خراجيّة الشيخ علي**.

6 ـ **حديقة الشيعة**، وهو في شرح أحوال النبيّ الأكرم ﷺ والأئمة الإثني عشر (صلوات الله عليهم)، وإثبات الإمامة الخاصّة. وقد صُنِّف هذا الكتاب باللغة الفارسيّة، وأكّد الكثيرون على نسبة الكتاب المذكور إلى الأردبيليّ، ويمكن بهذا الخصوص مراجعة كتاب **(أمل الآمل)** وكتاب **(لؤلؤة البَحرين)**. ومع ذلك نفى بعضهم أن يكون هذا الكتاب من تصانيف الأردبيليّ، لكنّ صاحب **الروضات** قدّم العديد من الشواهد التي تُثبت نسبة الكتاب إلى الأردبيليّ.[2]

ويبلغ مجموع الكُتب المثبّتة في كُتب التراجم إلى المُحقّق الأردبيليّ حوالي 27 مصنّفاً، ما بين كتاب ورسالة في الفقه والأصول والتّفسير والكلام والفلسفة.[3]

ويُعتبر كتاب **(لؤلؤة البحرين)** للمحدّث البحراني، و**(خاتمة**

(1) المصدر السابق، «وأعيان الشيعة ورياض العُلماء» 1\56.

(2) راجع: «الروضات»، ص 23.

(3) «المُستدرك»، 3\394.

المُستدرك) للنوريّ، و(**الأنوار النّعمانيّة**) للسيد نعمة الله الجزائري، و(**الكُنى والألقاب**) للشيخ عباس القمّي، و(**روضات الجنات**) للخونساريّ، و(مقدّمة كتاب **مجمع الفائدة والبرهان**) طبعة مؤسسة النشر الإسلاميّ التابعة لرابطة المدرّسين بمدينة (قم المقدّسة)، و(**بحار الأنوار**) للمجلسيّ، و(**أعيان الشيعة**) و(**الذريعة**) للطهرانيّ، و(**قصص العُلماء**)، وغيرها، تُعتبر من أهمّ المَصادر التي يُمكننا من خلالها الإطلاع على المَزيد من المعلومات المتعلّقة بسيرة المُحقّق الأردبيليّ.

المقال الثاني

الملّا محسن الفيض

(المعروف بالمُحدّث والمحقّق الفيض)

«سيرة موجزة»

في السطور التالية نعرض موجزاً لسيرة الملاّ محسن الفيض وخصوصيّاته الفقهيّة، إضافة إلى الفقيهيْن الآخريْن، حتى يتسنّى لنا التعرّف على مزايا فقههم الغني المتجدّد، ونُعرّف المهتمين وطلاب العِلم عليها كذلك، حتى تتجسّد شخصيّة فيض الفقيه أمام ناظرينا.

وأرى أن يشرع أهل العلم وأصحاب القلم ممّن يرغبون في الكتابة عن الملاّ فيض، في التركيز على الأبعاد الأخرى لهذه الشخصية، مثلاً الكتابة عن الفيض الحكيم والعارف والمفسّر والمحدّث والأخباري والمتكلّم ومعلّم الأخلاق، وأخيراً الفيض الأديب والشاعر. كما عليهم، استنباط كلّ ما يتعلّق بفلسفته وعرفانه وكلامه وحديثه وأخلاقه وشعره وما إلى ذلك، من خلال سبر بطون كُتُبه ومُصنّفاته ذات الأشجار العالية والقطوف الدانية، ثم استيعاب كلّ ذلك وفَهمه ونَقده وتمحيصه، واتّخاذه درساً وقُدوة في حياتهم، وحثّ الآخرين على اتّباع خطاهم.

إنّ تدوين هذه السير غاية لا تبلغها غاية، وأمر لا يخلو قط من

الفائدة المَنشودة، وإرهاصات أقلّ ما يُقال عنها أنّها محمودة. ولكي لا تَفرغ صحيفتي ممّا يُمكن الانتفاع به هنا، سأورد خلاصة عن سيرة الملا محسن الفيض، وفهرساً بمؤلّفاته العلميّة، مع إلقاء نظرة على الكُتب التي تطرّقتْ إلى شرح جانب من أحواله، من أمثال **(سلافة العصر)**، و**(أمل الآمل)**، و**(جمع الرّوات)**، و**(لؤلؤة البحرين)**، و**(بستان السياحة)**، و**(مَجمع الفصحاء)**، و**(روضات الجنّات)**، و**(قصص العُلماء)**، و**(المقابيس)**، و**(المُستدرك)**، و**(الكُنى والألقاب)**، و**(لغت نامه دهخدا)**، و**(گنجينه آثار قم)**، و**(أنجم فروزان)**؛ إضافة إلى فهرست كُتبه، وغيرها من المصادر. بعد ذلك، أنطلقت إلى التّعريف، وإن باقتضاب، ببعض كتبه في القسم الموسوم بـ(مُصنّفات الفيض)، والإشارة إلى شَخصيّة فيض الحَكيم والعارف والمُفسّر. أمّا تَفاصيل تلك الشروح، وبيان ما لم نعرّج عليه بوضوح، فسنتركه إلى الآخرين ممّن يستهويهم الخوض في مثل تلك الأعمال الجبّارة.

إنّ العارف المُتألّه، والحكيم الربّاني، والفقيه العالِم بالزّمان والمكان، والمُفسّر الكبير، ومُعلّم الأخلاق، وسائر العلوم والمعارف الإسلاميّة، الملا محمّد محسن الفيض الكاشانيّ هو نَجل المولى (شاه مرتضى)، أعجوبة زَمانه، وأحد أعظم عُلماء الإسلام المشاهير، الذي أشار إليه كَتبة التأريخ ببنان الفَخر، ولم يتوانوا عن مَدحه على مَرّ الدّهر، لِما اتُّصِفت به مؤلّفاته من وضوح في التعبير، ومَتانة في الشرح والتّصوير.

وعلاوة على دَرْج الملا فيض في مَدارج عُظماء الحكمة والعرفان، وكبار المُفسّرين لعلوم القرآن، والمُحدّثين ذوي الشهرة والبيان، والأخباريين أولي الصّيت والسّمعة، وأرفع الشّعراء، وأجود الأدباء، فإن من وصفوه بذلك لم يغفلوا عن وصفه فقيهاً دقيق الفِكر، لطيف التخيّل، وصاحب المذهب الفقهيّ المعروف باسمه.

ولنعلم علم اليقين مَراتب تتبّعه، ومدارج إحاطته، وشموليّته، تكفينا لمحة على مؤلفاته ومصنّفاته من قبيل **(معتصم الشيعة)** و**(مفاتيح الشرائع)** و**(أبواب الجنان)** و**(الشهاب الثاقب)** في الفقه، و**(الصافي)** و**(الواصفيّ)** في التفسير، و**(علم اليقين)** و**(حقّ اليقين)** في المعارف والعِرفان الإسلاميّ، و**(الوافي والشافي)** في علوم الحَديث، ثمّ سائر الكُتب والمؤلّفات الأخرى في مُختلف العلوم الإسلاميّة،، ولم يَفُت أقرانه كَيل المَديح له، خصوصاً فيما يتعلّق بحُسن مذاقه في الأخلاقيّات، وغور معرفته في تطبيق الظواهر مع البواطن.

وُلد الفيض سنة (1007هـ) وتوفي في (1091هـ) عن عُمر ناهز الرابعة والثمانين، مقبرته عبارة عن صَحن واسع وفسيح، وهي اليوم مَزار طاهر مَعروف بإسم مقبرة (فيض كاشان).

أساتذة الملا فيض المعروفون:

1 ـ السيد ماجد البحرانيّ، المتوفّى بشيراز سنة (1028هـ).

2 ـ المولى صَدر الدين الشيرازيّ، المُتوفّى بمدينة البصرة[1] سنة (1025هـ)، وهو والد زوجة (الفاضل الفيض) وكذلك (الفاضل الملا عبد الرّزاق اللاّهيجي).

3 ـ مير محمّد باقر داماد، المُتوفّى في النّجف الأشرف سنة (1041هـ).

4 ـ الشيخ البهائيّ (بهاء الدين العامليّ)، المُتوفّى سنة (1020هـ).

(1) جنوب العراق. (المترجم)

أشهر تلاميذه:

1 ـ نَجله العالم المعروف بـ(عَلم الهُدى).

2 ـ السيّد نعمة الله الجزائريّ.

3 ـ القاضي سَعيد القميّ.

4 ـ الملاّ محمّد صادق الكاشاني. هذا إضافة إلى أفاضل آخرين من مَشاهير العُلماء الذين وردت أخبارهم ونتف من سيرهم في كُتب التراجم. ومن الذين أجازهم برواية الحديث، يمكن الإشارة إلى الملاّ محمّد باقر المجلسيّ، مؤلّف كتاب (**بحار الأنوار**).

تتلمذَ الفيض على يَد أساتذة كبار في أربع مُدن مُختلفة كانت وما تزال مَراكز علميّة شهيرة، وأخذ عنهم العلوم الأدبيّة والنّقليّة والعَقليّة. وقد اختلف مترجمو سيره وأعماله، بعض الشيء، خصوصاً فيما يتعلّق بتقدّمه وتأخّره في أسفاره، بدءاً من (كاشان) فقُم وأصفهان وشيراز، ولهذا فلن أتكلّف عناء تكرار ما وردَ بشأن ذلك في كتاب (**قصص العلماء**) وكتابر (**روضات الجنان**) وغيرهما، بل أوصي القرّاء الأعزاء باقتناء ومطالعة كتاب (**شرح الصّدر**)[1] الذي ألّفه الفيض نفسه وقامَ بسرد سيرته كما شاء وأراد.

وقد نسبتْ أغلب كُتب التراجم العَديد من الكرامات للملاّ الفيض، كما ورد في كتاب (**زهر الرّبيع**)، ومقامات السيّد نعمة الله الجزائريّ، حيث ترقى بعضها إلى مرتبة الخيال والأسطورة، كما في

---

(1) قام طلبة كليّة العلوم العقلية والنقلية (والمعروفة حاليّاً بكليّة الشريعة والمعارف الإسلامية)، قاموا مشكورين بطَبع هذا الكتاب، وتوجد نُسخة منه في المكتبة العامّة لكليّة الحقوق بجامعة طهران. وقد قمتُ شخصيّاً بمطالعة تلك النسخة، واقتبستُ منها بعض الفقرات حَسب ما يقتضيه البحث.

حكاية تفاؤل الفيض بديوان أمير المؤمنين عليه السلام عندما عزم على السّفر إلى شيراز، وقصّة زواج ابنته والاشتباه الذي حصل بين اسم الخاطِب واسمِ خادم المَسجد العائد له، وحكاية فقدانه لسكّينه في السوق، هذا فضلاً عن قصص وحكايات كثيرة شبيهة بما ذكرنا، وتنضوي جميعاً تحت مظلّة بيان شخصيّة الفيض الفذّة في العلم والتّقوى، وإثبات درجته في الزّهد والرّغبة عن الدّنيا، وهي، والحقّ يُقال، لا تشير إليه كما هو، ولا تتناسب وعظمة شخصيّته وجلال شأنه ومنـزلته، بل مَثَلُها في كثير من المواضع كمَثل من أراد أن يَمدح فذمّ، ورامَ أن يُثنيَ فشتَم.

وكما قلنا فإنّ سيرة الملا محسن الفيض، أو أيّ عالِم آخر غيره، لا تقتصر على ذكر تاريخ ولادته، أو الإشارة إلى وقت وفاته، أو وصف ظرافة هيئته في طفولته، أو رواقته في شبابه، أو متناهي السنّ في شيخوخته، أو التفصيل في معدن أرومته، أو الإطناب في ذكر أجداده وعشيرته، ولا الإسهاب في حكّام عَصره، ولا المُبالغة في التنويه بعُلماء زَمانه. . . إلخ.

كلّ ذلك ما هو إلاّ جانب من الجوانب المهمّة التي تكتنف حياة وتاريخ أيّ عالِم من العُلماء، وهي أمور تطرّقتْ إليها كُتب التراجم، وأبدعت في شرحها أقلام المؤلّفين، ولا نرى فيها مع أهميّتها، نَفعاً يُذكَر، أو فائدة تُرجى، على أنّنا لم نَغفل عن ذِكر بعضها في خاتمة كتابنا هذا.

إنّ ما يَحسر اللّثام عن شخصيّة الملا محسن الفيض، ويكشف لنا ملامح عظمته، ويُميط للجميع الحجابَ عن إنجازاته العلميّة، ويُبرز النّقاط المخبوءة في حياته الكليّة والجزئيّة، يتمثّل في قيامنا ببحث آرائه في العِلم، وسلوكه العمليّ والتطبيقيّ في العرفان، مُستنبطين ذلك من أمّهات كُتبه، وبطون صفحات مؤلّفاته. فإذا شاءَ أحدنا التعرّف على

الملا الفيض كما يَنبغي، ثمّ تعريف الآخرين عليه، لا بد له من تَمتين علاقته بكُتبه، وتوطيد عُرى مَعرفته به من خلال مؤلّفاته وتصنيفاته، وأن يَجمع قدرته في لَمّ أقواله وآرائه العلمية التي تبحث في كلّ المجالات، والمتناثرة في شعاب صفحات كُتبه ورسائله. علينا، إذن، أن نهتمّ بما وراء تلك الكُتب، ونستجمع عقولنا وأفكارنا وحواسنا، ونسخّرها بأفضل السّبل، وأكمل الطّرق، حتى نتمكّن من تفريغ الكُتب مما تحتويه من الأسرار، وإيصال ذلك كلّه إلى مَن تستهويه الأخبار والآثار. هذا بالضّبط ما أُسمّيه بسيرة الملا الفيض، أو أيّ عالِم آخر، فلا هو مُسبّب لإتعاب الآخرين، ولا هو ممّن يَمَلّه الدارسون أو المحقّقون. ولكي نتعرّف على الفيض الفقيه، يجدر بنا بادئ ذي بدء التعريف بأفضل كُتبه، وأرقى مُصنّفاته، ألا وهو كتاب (**مفاتيح الشرائع**) والذي سنتطرّق إليه في نهاية لائحة مؤلّفاته من هذا الكتاب.

مصنفات الملا الفيض

للمُلا مُحسن الفيض العديد من المصنفات والمؤلفات، كيف لا وقد أحاط بكلّ العلوم التي كانت معروفة في عصره، فأفرد لكلّ منها كتاباً خاصّاً به، باللّغتيْن العربيّة والفارسيّة، لا سيّما في علم الفقه والحَديث والحكمة والعرفان والأخلاق. ولا غرو أن تمثّل تلك الكُتب مَصادر قيّمة، ومراجع سديدة، للمؤلّفين والباحثين على حَدّ سواء.

وتمتاز مؤلفات المُلا محسن الفيض برشاقة اللّفظ، وبداعة الإنشاء، ووضوح الطريقة، وسلاسة المَنطق، وحُسن السليقة، وإحكام السّبك، واتّصال السّلك. وتتأرجح كُتبه فيما بين التّصنيف والتأليف، وبين التّرجمة والتّلخيص للمشهور من المصادر والكُتب لمَن سَبقه من العُلماء والأجلّاء.

وقد عدّ السيد نعمة الله الجزائريّ، وهو أحد تلامذة المُحقّق

الفيض، كُتب ومؤلفات أستاذه في كتابه الموسوم (زَهر الرّبيع)، بحوالي مائتي كتاب ورسالة، وقال:

«كان لأستاذنا المُحقّق المولى محمّد محسن الفيض القاساني صاحب **الوافي** وغيره ممّا يَقرب من مائتي كتاب ورسالة».

لكنّ الملا الفيض وأثناء تبويبه مؤلّفاته، كان قد وضع ثلاثة فهارس، في بداية أحدها الموجودة بحوزتي يُشير إلى مائة كتاب ورسالة عائدة إليه، حيث ورد في الفهرست المذكور وباللغة العربيّة. ما شرحه:

«هذا فهرست بمؤلّفاتي مذ دخلتُ في العشرين من عمري حتى الآن وأنا في الثالثة والثمانين. وقد وضعتُ هذا الفهرستَ إحصاءً لكُتبي، وإخباراً للآخرين بتعدادها وقد بلغت المئة، وهي متباينة من حيث جودتها وغزارتها، وتنسيقها وسهولتها، وسلامة ألفاظها وتعابيرها، ومتانة مطالبها، وجزالة تراكيبها، وعلوّ مَقاصدها، ودقّة معانيها، ووضوحها وسلاستها. فلا شكّ في أنّ كلّ كتاب من تلك الكُتب حائز على تَحسين قرّائه ومَديحهم له، وليس جميعها مؤلّفاً للجميع، فمن بينها كُتب لا يفقهها إلاّ أصحابها، ولا تَعيها إلاّ آذانهم».

وقد صنّف الملا الفيض في الفهرست المَذكور كلّ خمسة كُتب تعالج أو تطرح موضوعاً واحداً أو اثنيْن متقاربيْن من بعضهما البَعض، وحَسب الترتيب الآتي:

مجموعة الكُتب الخمسة الأولى، وتتناول موضوع التفسير والحَديث، والمجموعة الثانية ظواهر القرآن الكَريم والحَديث، والثالثة إشارات بواطن القرآن الكريم والحَديث، والرابعة الأدعية والأذكار، والخامسة مُنتخبات لكُتب بعض العُلماء والعُرفاء، والسادسة مُقتطفات من شِعر الملا فيض نفسه، والسابعة ما يُعرَف بالمَطالب الخَمسة،

والثامنة عبارة عن كُتب بالفارسيّة وهي مُصنّفة لعُموم الناس، والتاسعة العلوم الدّينية لعامّة الناس أيضاً، والعاشرة تشتمل على كُتب فريدة وقيّمة تتناول فوائد جمّة مثل بيان أنواع العلوم، والحادية عشرة هي خَمس رسائل تتناول خَمس مسائل، والثانية عشرة تتحدث عن المَعارف اليقينيّة، والثالثة عشرة عن موضوع الحِكم العلميّة والعمليّة، والرابعة عشرة عن علم الفقه وأصوله، والخامسة عشرة خُصّصت لترجمة وشَرح الصلوات الخَمس، والسادسة عشرة عبارة عن منظومة شعريّة باللغة الفارسية في مناجاة الله سبحانه وتعالى، والسابعة عشرة تتألف من خمسة دواوين في المَثنويّ، والثامنة عشرة تضمّ خَمس رسائل حول خَمس مسائل فقهيّة، والتاسعة عشرة هي خَمس رسائل بالفارسيّة ألّفها بناءً على طَلب الشاه آنذاك، أمّا المجموعة العشرون والأخيرة فهي عبارة عن رسائل وكُتب صنّفها لبَعض أصحابه عندما كان في غلواء شبابه.

وفي نهاية فهرسه المذكور، وبعد ذِكره لأسماء المئة كتاب، يُشير الملا فيض إلى بعض الكُتب الأخرى من جملتها «فهرست العُلو»، ويقول: «كتبتُ هذا الفهرست سنة 1090 للهجرة (أي قبل وفاته بسنة واحدة).» وقد وشّحتُ في آخر الفهرست المذكور بخطّ يدي (علي رضا فيض) وعلى النسخة الموجودة في مكتبة «آستان قدس»[1] السطور التالية: «استنسختُ هذه النّسخة عن نسخة [أخرى] موجودة في مكتبة (آستان قدس) برقم (7839) بتاريخ (155\1342 شمسي) الموافق لـ(17\ربيع الأوّل\1383هـ)[2].»

هذا، وقلّما نجد بين العُلماء مَن وصلَ مرتبة الملا الفيض في

(1) «الروضة الرضوية». (المترجم)

(2) وقد مضى الآن على ذلك التاريخ أكثر من (38) سنة.

جَودة التأليف، أو بَلغ مكانته في غزارة التّصنيف. ولا شكّ في أنّ مُطالعة كتبه ودراستها لخير لنا من ترجمة مصنّفاته وسيرته، وإن كان ذلك يُزيح السّتار عن جانب من جوانب حياته، هي في الواقع محاولة للبَحث والتَدقيق في آرائه ومُعتقداته المختلفة في الحقول المُتعدّدة، وهذا ما يشكّل ركناً أساسياً وعُنصراً مُهمّاً في حياة أيّ عالم. وقبل ما يَقرب من اثنتي عشرة سنة، كانت مؤسسة (أمير كبير) للطباعة والنشر، وهي مؤسسة ما فتئت منذ زمن تعمل على طَبع العَديد من الكُتب القيّمة، بل وتُعتبر الرائدة في طَبع ونشر كُتب كبار العُلماء والمُفكّرين؛ قرّرت المباشرة بطَبع جميع مؤلّفات الملا محسن الفيض بحسب أهميّة كلّ كتاب، ولهذا قامت المؤسسة المذكورة مشكورة بدَعوة نُخبة من الكُتّاب والمؤلّفين وبعض أقارب الملا الفيض الذين ينتشرون ما بين مدن (قم) و(كاشان) و(طهران)، ومن بينهم كاتب السطور، وشرعتْ بإقامة العَديد من الجلسات واللّقاءات في مكتب المؤسسة المذكورة، وقمنا بالبحث والمناقشة، والتداول فيما يتعلّق بهذا العمل الجبّار. لكن، وكما يقول المَثل المَعروف "إِنَّمَا هُوَ كَبَرْقِ الْخُلَّبِ"، باءت كلّ تلك الجهود بالفشل، وانتاب الجميع اللّغوب والمَلل، وانطفأت من القلوب كلّ بارقة للأمل. فيا حبّذا لو شمّرت بعض المؤسسات ودور النّشر الكبيرة عن سواعدها، وتبنّت هذا الأمر الجَسيم بجدّ وإخلاص ومثابرة.

ولا يَخفى أنّ هذا العمل الكبير والمجهود المُثمر، ينطوي على العَديد من الفوائد والمزايا، خصوصاً لو قُمنا بوَضع كُتب المُحقق الفيض في متناول يَد الجَميع، وعلى نطاق واسع في هذا البلد، بل وفي جَميع أنحاء المعمورة. لا ريب في أنّ ذلك سيكون بمثابة خدمة كبيرة وعمل مَمدوح للغاية يُضاف إلى تراث ثقافتنا الدينية ونشر الحقائق الدينيّة، فذلك من الباقيات الصالحات، والأعمال الخالدات.

في هذه السّنة، وأنا أبحث وأحقّق في فهرست الملا فيض وسيرته، وهي سنة (2001م) أكون قد بلغتُ من الكِبر عتيّاً، إذ ناهزت السادسة والسّبعين من العُمر، وأترقّب نهاية المَطاف المُنتظَر.

وسأقوم فيما يلي بالإشارة إلى كتبه بحَسب الترتيب الوارد في الفهرست المَذكور، ثم نحاول التّعليق بإيجاز على أهمّ تلك الكُتب وألمعها عنواناً:

1 ـ **الصّافي في التفسير بالحَديث**: هذا الكتاب، وكما هو واضح من اسمه، هو تَفسير للقرآن الكَريم بالاستناد إلى روايات أهل البيت عليهم السلام أي تفسير روائي، ويُعدّ من أجلّ كُتب التفسير لدى الشيعة، إذ يحتلّ مكانة كبيرة عند العُلماء والمُجتهدين، ويلقى لديهم قبولاً غير مَغبون. وتستهلّ التفسيرَ المذكور مُقدّمة بعنوان «نبذات» وهي مقدّمة قيّمة ومفيدة للغاية؛ تتناول المسائل الاثنتي عشرة التي تتعلّق جميعها بالقرآن الكَريم والتّفسير، ومن جُملتها فضيلة التمسّك بالقرآن، وإدراك أنّ عِلمه وتفسيره ومعناه موجود ومحفوظ لدى آل بَيت النبيّ صلى الله عليه وآله، وأنّ جزءاً كبيراً منه (أي القرآن الكريم) نزل فيهم عليهم السلام وفي أعدائهم، إضافة إلى الموضوعات المتعلقة بوجوه معاني التفسير والتأويل وظاهر القرآن وباطنه، ومُحكمه ومتشابهه، وناسخه ومَنسوخه... إلخ، ثم مَنع تفسير القرآن بالرّأي، وجَمع القرآن وما أثير حول تَحريفه أو عَدمه، وذلك وفقاً للعَديد من الأخبار والقراءات. ويقول الملا الفيض في فهرسته: «لقد كتبتُ هذا التفسير بنحوٍ من سبعة وأربعين ألف سَطر... وانتهيتُ من تأليفه سنة 1075هـ.»

2 ـ **أصفى** (تفسير الأصفى): وهو ملخّص كتاب (**الصافي**) وزُبدته؛ مؤلَّفٌ من عشرين ألف سَطر.

3 ـ **الوافي**: ويضمّ كلّ الأحاديث الواردة في الكُتب الأربعة

(أي: **الكافي، الاستبصار، التّهذيب، مَن لا يَحضره الفقيه**)، إضافة إلى الآيات القرآنية المتعلقة بتلك الأحاديث. وقد تمّ جَمع ذلك كلّه بأفضل أسلوب وأتقن ترتيب، ثم تكلّف الملا الفيض عناء تفسير الأحاديث المُشكلة والمُجملة وبيان مَعانيها. ولمّا كان كتاب **الوافي** جامعاً لكلّ الأحاديث التي وردت في الكُتب الأربعة المُشار إليها، فإنّه يُغنينا عن مراجعة تلك الكُتب أو الاجتهاد في البحث في صفحاتها. ويتألّف كتاب **الوافي** من أربعة عشر جزءاً وخاتمة، ويُمكن اعتبار كلّ جزء من تلك الأجزاء كتاباً مُستقلاًّ بحدّ ذاته. أمّا مجموع سطوره جميعاً فتبلغ مئة وخمسين ألفاً. انتهى الملا الفيض من تأليف كتابه هذا سنة (1067هـ)، وقد طُبعَ ثلاث طبعات حَجريّة، وطبعة أخيرة في أصفهان على الرّصاص.

4 ـ **الشافي في الحَديث**: وهو خلاصة مُنتخبة عن كتابه **الوافي**. يتناول القسم الأوّل منه أصول العقائد والأخلاق، والقسم الآخر في الفروع والأحكام، ويتألّف بمجموعه من سبعة وعشرين ألف سطر. انتهى الفيض من تأليفه سنة (1082هـ).

5 ـ **النّوادر**: ويشتمل على أحاديث لم يَرد ذكرها في الكُتب الأربعة، ويتألّف من سبعة آلاف سطر. يقول المؤلّف في مقدّمة كتابه المذكور: «صنّفتُ هذا الكتاب على مِنوال كتاب **الشافي**، والحقيقة أنّه تكملة للكتاب المذكور، فهو يتضمّن أبواباً ككتاب العقل والعلم والتوحيد والنبوّة والإمامة والمَعاد وغيرها.

6 ـ **المعارف**: وهو كتاب في أصول الدّين بالاستناد إلى القرآن الكريم والسنّة، ويقع في (6200) سطر. فرغ من تأليفه سنة (1036هـ).

7 ـ **النّخبة**: وهو كتاب يضمّ خلاصة الأحكام الفقهية ومكارم الأخلاق، ويتألف من (3300) سطر، وتمّ تصنيفه سنة (1050هـ).

8 ـ **سفينة النّجاة**: كتاب في وجوب استنباط الأحكام الشرعيّة من مُحكمات القرآن الكَريم والسنّة الشريفة، ويقع في (1500) سطر. دوّنه سنة (1058هـ).

9 ـ **بشارة الشيعة**: كتاب يُبيّن أنّ الشيعة الإثني عشريّة هي الفرقة الوحيدة الناجية. (2000) سطر.

10 ـ **الكلمات الطريفة**: كتابٌ يبحث المؤلف عبره في مُختلف طبقات الناس وآرائهم وأعمالهم، مُشيراً إلى الصّائب منها والخاطئ، ويقع في ألف سطر.

11 ـ **أصول المعارف**: كتابٌ يتناول أصول الدّين، ويضمّ المسائل الأصليّة والمهمّة المذكورة في كتاب **عين اليقين**. يقع الكتاب في حوالي أربعة آلاف سطر، وتمّ الإنتهاء من تأليفه سنة (1089هـ).

12 ـ **قرّة العيون**: كتاب يتميّز بأسلوب ونمط خاصّ، مَثله في ذلك كمَثل كتاب **أصول المعارف** حيث يتناول نفس موضوعه. يقع هذا الكتاب في (3520) سطراً، ألّفه سنة (1038هـ).

13 ـ **الكلمات المخزونة**: كتاب في علوم أهل المعرفة وأقوالهم، ويتألف من ألف وخمسمأة سطر.

14 ـ **الكلمات المضنونة**: كتابٌ في التوحيد ومراتبه، ويشمل ثمان مئة سطر.

15 ـ **الحقائق**: يتناول أسرار الدّين في سبعة آلاف سطر وهو آخر كتاب للمؤلف، دوّنه على فراش الموت، وفرغ من تصنيف سنة (1090 هـ)، حيث وافته المَنيّة بعد ذلك بوقت قصير.

16 ـ **ذريعة الضراعة**: منظومة في الدّعاء ومناجاة الله سبحانه، تتألف من خمسة آلاف بَيت. لا تُعرَف بالضّبط سنة تأليفها.

17 ـ **مُنتخب الأوراد**: كتاب في الأذكار والأدعية الليليّة وأدعية الأيّام والأسابيع والأشهر والسنّة. يتألّف من خمسة آلاف وخمسمأة سطر. انتهى الملا الفيض من تأليفه سنة (1067هـ).

18 ـ **خلاصة الأذكار**: منظومة في مُجمَل الأدعية الواردة لكلّ عمل وفي أيّ وقت. تتألف من (2300) بَيت.

19 ـ **جلاء القلوب**: منظومة في أنواع الأذكار القلبيّة تتألف من (200) بَيت.

20 ـ **أهمّ ما يُعمل**: منظومة تتناول أهمّ الأعمال والأوراد في خمسمأة بَيت.

21 ـ **منتخب رسائل إخوان الصّفا**: في (2000) سطر.

22 ـ **منتخب بعض أبواب الفتوحات المكيّة لمحيي الدّين**: في أربعة آلاف سطر.

23 ـ **منتخب مكاتيب قطب الدّين بن محيي**: منظومة من أربعة آلاف بَيت.

24 ـ **منتخب مثنويات** العارف الرّوميّ: في ثمانية آلاف سطر.

25 ـ **منتخب غزليّات** العارف الرّوميّ: في ثلاثة آلاف سطر.

وهناك أيضاً خمسة كُتُب أخرى تتناول مُنتخب الأبيات الشعريّة في الحقّ، نظمها المؤلّف لأهل الحبّ والعرفان والسّالكين:

26 ـ **منتخب گلزار قدس** في الغزل والرّباعيّات والقصائد: وتتألف من ستة آلاف سطر.

27 ـ **سلسبيل**: ويضمّ بعضاً من مثنويّاته.

28 ـ **تسنيم**: وهي مثنويّات من نظمه.

29 ـ **ندبة العارف**: وهو مُشابه للكُتب الثلاثة المذكورة.

30 ـ **ندبة المُستغيث**: مُشابه أيضاً للكُتب الأربعة في أعلاه، ويشمل (2000) بَيت.

31 ـ **ضياء القَلب**: منظومة شعرية تبحث في موضوع الحكّام الخمسة الذين يتحكّمون بباطن الإنسان ويتسلّطون عليه. في خمسمئة بيت.

32 ـ **الخُطَب** ويضمّ خُطَب أيام الجُمع والأعياد، أغلبها يستلهم من مواعظ الأئمة الأطهار عليهم السلام، وفيها ذِكر كيفيّة الثّناء على الأئمة عليهم السلام ومَدحهم، وذلك بحَسب فَهم العامّة من النّاس ومستوى عُقولهم. في أربعة آلاف سطر.

33 ـ **الكلمات السريّة**: وهو اقتباس عن أدعية الأئمة عليهم السلام في ثلاثمئة وثلاثين سطراً.

34 ـ **شرح ما يحتاج إلى الشّرح من الصحيفة السّجادية**: كتاب يُبيّن بإيجاز المسائل التي تتعلق بالصحيفة السجّادية في ألف ومائتي سطر. تمّ تأليف هذا الكتاب سنة (1074هـ).

35 ـ **مناقب أمير المؤمنين**: ويشتمل على أربعين حديثاً من أحاديث الإمام علي عليه السلام، ويُمثّل كلّ حَديث منه أنموذجاً رائعاً وحيّاً لفضائله عليه السلام، وقطرة صغيرة من البَحر الزاخر بمكارمه. وهو في الحقيقة باقة مقتطفة من كتاب لأحد أصحابه صنّفه في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام، وجمع فيه الشارد والوارد من غَريب أحاديثه. في ثلاثة آلاف وثلاثمئة سطر.

36 ـ **ترجمة العقائد**: وهو كتاب بالفارسية يشرح لعامّة الناس أصول العقائد بَعد استنباطها واستخراجها من آي الذّكر الحكيم والأحاديث، وذلك في ستمئة وأربعين سطراً.

37 ـ **ترجمة الصلوة**: ويتناول بالفارسيّة الأذكار في الصلاة وآداب الذّكر ومُستحبّاته، في أربعمئة وخمسين سطراً؛ تمّ تأليفه سنة (1043هـ).

38 ـ **أبواب الجِنان**: وهو كتاب باللغة الفارسيّة في إثبات الوجوب العَينيّ لصلاة الجمعة، وشروطها وفضائلها وآدابها وأحكامها، في خمسمئة سطر. انتهى المؤلّف منه سنة (1055هـ).

39 ـ **شرائط ايمان** (شروط الإيمان): باللغة االفارسيّة، وهو تحقيق في مَعنى الإيمان والكُفر ومراتب كلّ منهما ودرجاته. في (250) سطراً.

40 ـ **الأذكار المهمّة**: ملخّص كتاب (**خلاصة الأذكار**)، ويتناول الأذكار والأوراد الخاصّة بالأوقات المختلفة، والعبادات والعادات والحوادث والخواطر والمهمّات والأسفار، ويتألف من ثلاثمئة وأربعين سطراً. أمّا الكُتب الخمسة الأخرى فهي في العلوم الدينيّة العامّة.

41 ـ **منهاج النّجاة**: ويمتاز ببيانه العلميّ، حيث يشير فيه المؤلف إلى وجوب تعلّم المسلم والعمل بموجب ما تعلّمه. في ألفي سطر؛ تمّ تأليفه سنة (1042هـ).

42 ـ **تسهيل السّبيل**: في بيان أسلوب كَسب العلم والعمل، وسهولة تحصيل العقائد الحقّة والمسائل الشرعيّة، وكلّ ما من شأنه تخليص الإنسان، وذلك في تسعمئة سطر.

43 ـ **السّانح الغيبيّ**: بحث في مفهوم الإيمان والكُفر ومراتب كلّ منهما وشروطهما، في مئة وأربعين سطراً.

44 ـ **ترجمة الشريعة**: في معنى الشريعة وفوائدها وكيفيّة السلوك، وأقسام كلّ من الحسنات والسيّئات، في سبعمئة وعشرين

سطراً. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الملا الفيض، وهو يُشير إلى مجموعة كُتبه هذه التي يضمّ كلّ منها خَمسة كُتب (في العلوم الدينيّة)، لم يُشر إلاّ إلى أربعة فقط، ولعلّ ذلك راجع إلى سهو النّاسخ الذي نسيَ أو أغفل إدراج الكتاب الخامس.

45 ـ **فهرست العلوم**: في بيان أنواع العلوم الدينية والدنيوية، الأصليّة منها والفرعيّة، سواء منها ما يتعلّق بالإيمان أو المُقتبس عن اليونانيين، أو ما يخصّ الفلسفة والعرفان، في مائتين وثمانين سطراً.

46 ـ **رَفع الفتنة**: رسالة في بيان جانب من جوانب حقيقة العلم والعُلماء، وأصنافهم وطبقاتهم، ومَعنى الزّهد والعبادة وأقسام الزهاد والعابدين، في مائتين وخمسين سطراً.

47 ـ **الاعتذار**: أجوبة عن رسائل بعض الأصحاب والإخوة المؤمنين، ويضمّ نصائح وتوصيات للناس، وبخاصّة السالكين، في ثلاثمئة سطر. وهي رسالة يُجيب فيها الملا الفيض عن أسئلة البعض، وتشتمل جانباً من أحواله، ونصائحه وارشاداته لأهل زمانه.

48 ـ **شرح الصّدر**: سيرة ذاتية للملا فيض مع سرد لبعض المشاكل والمصاعب التي واجهته في طفولته، في ثلاثمئة وخمسين سطراً.

49 ـ **الإنصاف**: في بيان طريقة حصوله على العلم بالأسرار الدينيّة وكيفية اجتهاده وسعيه في تحصيل اليقين، في مئتي سطر. وقد أشار الفيض في هذا الكتاب إلى بعض أحواله، واعتذر فيه لتعليقه على كلام الفلاسفة والمتصوّفة. ويتألف الكتاب المذكور من عبارات جزلة وتعابير جميلة، بالعربيّة والفارسيّة. وانتهى المؤلف من تصنيفه سنة (1038هـ)؛ أمّا الكُتب الخمسة الأخرى فهي عبارة عن رسائل تمتاز بالخصوصيّة والتميّز، وتتناول خمس مسائل مهمّة مُنتقاة من مَصادر ضخمة، وقد تمّت مراجعتها وتوشيحها بالإيضاحات والتوضيحات.

50 ـ **اللّبّ (لبّ القول في معنى حدوث العالم)**: في ثلاثمئة وسبعين سطراً.

51 ـ **اللّباب (لباب الكلام)**: إشارة إلى كيفية علم الله سبحانه بالأشياء قبل خَلقها وبَعده. في مائتي سطر.

52 ـ **الحقّ المُبين**: في بيان كيفية التّفقه في الدّين خلافاً لما ذَكره أغلب المتأخرين، والحُكم بين اثنيْن من المُجتهدين في موضوع (التفقّه في الدّين)، وذلك في مئة وخمسين سطراً. وقد أطلق بعض العُلماء على هذا الكتاب إسم (**الأفق المُبين**). وتمّ تأليفه سنة (1068هـ).

53 ـ **التطهير في تهذيب الأخلاق**: يشرح فيه الفضائل والرذائل من الأخلاق، في خمسمئة سطر. تجدر الإشارة هنا إلى أنّه قد تمّ ذِكر أربع رسائل من بين الرسائل الخمس القيّمة، وعلى النّحو التالي:

(1) ـ **اللّب**؛

(2) ـ **اللّباب**؛

(3 ـ **حقّ المُبين**؛

(4) ـ **تهذيب الأخلاق**. وربما سقط الكتاب الخامس سهواً كسابقه، ويُحتمَل أن تكون عبارة (المحاكمة بين الفاضليْن) الواردة في شرح كتاب (**حقّ المبين**) إشارة إلى كتاب آخر للملاّ الفيض، وعلى هذا تكتمل مجموعة الكُتب الخمسة، أي أنّ الكتاب الخامس هو (**محاكمة بين فاضليْن من مجتهدي أصحابنا**)، وقد وجدتُ ضمن قصاصات الورق الموجودة في مكتبتي، قصاصة كتب عليها:

«وتوجد في مكتبة آية الله المرعشي النّجفيّ مجموعة تشتمل على ثمان رسائل من رسائل الفيض هي:

(1) ـ **ألفت نامه؛**

(2) ـ **زاد السالك؛**

(3) ـ **شرايط ايمان؛**

(4) ـ **محاكمة ميان دو طائفه از فرق مسلمين (محاكمة بين طائفتيْن من المسلمين) وهي المسمّاة بـ(المحاكمة بين فاضليْن)؛**

(5) ـ **رسالة في الجواب على سؤال جماعة من أهالي (مولتان)**[1]**؛**

---

(1) مولتان: بضم أوله وسكون ثانيه واللام يلتقي فيه ساكنان وتاء مثناة من فوق وآخره نون، وأكثر ما يسمع فيه (ملتان) بغير واو، وأكثر ما يُكتب كما ههنا: بلدٌ في بلاد الهند على سمت (غزنة). قال الإصطخري: وأما المولتان فهي مدينة نحو نصف المنصورة ويسمى فرج بيت الذهب وبها صنم تعظمه الهند وتحج إليه من أقصى بلدانها، ويتقرب إلى الصنم في كل عام بمال عظيم يُنفق على بيت الصنم والمعتكفين عليه منهم، وسمي المولتان بهذا الصنم. وبيت هذا الصنم قصر مبنى في أعمر موضع بسوق المولتان بين (سوق العاجيين) و(صف الصفارين) وفي وسط هذا القصر قبة فيها الصنم وحوالي القبة بيوت يسكنها خدم هذا الصنم ومن يعتكف عليه، وليس أهل المولتان من الهند والسند يعبدون الصنم وليس يعبده إلا الذين هم في القصر. والصنم على صورة إنسان جالس متربع على كرسي من جص وآجر، وقد ألبس جميع بدنه جلداً يشبه الشختيان الأحمر لا يَبين من جثته شيء إلا عيناه، فمنهم من يزعم أن بدنه خشب ومنهم من يزعم غير ذلك، إلا أنّ بدنه لا يُترك أن ينكشف ألبتة، وعيناه جوهرتان وعلى رأسه إكليل ذهب وهو متربع على ذلك السرير وقد مدّ ذراعيه على ركبتيه وجعل كلتا يديه كما يعقد في الحساب أربعة، قد لفّ البنصر والوسطى وبسط الخنصر والسبابة. وعامة ما يحمل إلى هذا الصنم من المال فإنما يأخذه أمير المولتان وينفق على السدنة منه ويرفع الباقي لنفسه، وإذا قصدهم الهند بحرب أو انتزاع البلد أخرجوا الصنم وأظهروا كسره وإحراقه فيرجعون عنهم ولولا ذلك لخربوا المولتان. وعلى المولتان حصن منيع وهي خصبة إلا أن المنصورة أخصب منها وأعمر. وإنما سُمي المولتان (فرج بيت الذهب) لأنها فتحت في أول الإسلام وكان بالمولتان ضيق وقحط فوجدوا فيها ذهباً كثيراً فاتسعوا به. وقال: وخارج المولتان على نصف فرسخ أبنية كثيرة تسمى (جندراون) وهي معسكر الأمير، لا يدخل الأمير منها إلى المولتان إلا يوم الجمعة فإنه يركب الفيل ويدخل المدينة لصلاة الجمعة وأميرهم قرشيّ من نسل (أسامة بن لؤي)، وقد تغلب عليها ولا يطيع صاحب =

(6) ـ إنصاف؛

(7) ـ **رفع الفتنة**؛

(8) ـ **آئينه شاهي** (مرآة السّلطان).»

54 ـ **علم اليقين في أصول الدّين**: وهو كتاب قيّم للغاية يبيّن ويشرح أصول العقائد بأسلوب رائع وسَبك بَديع، في أربعة آلاف سطر. تمّ تأليفه سنة (1042هـ).

55 ـ **أنوار الحكمة**: تلخيص كتاب (**علم اليقين**) مع إضافة بعض المواضيع الفلسفيّة التي لم يرد ذكرها في هذا الكتاب. ستة آلاف سطر.

56 ـ **ميزان القيمة (القيامة)**: بحث في موضوع الميزان في الآخرة الذي به يُقاس الخَير والشرّ والصالح والطالح، في ستمئة سطر. دوّنه سنة (1040هـ).

57 ـ **مرآة الآخرة**: في معرفة العالَم الآخَر، في تسعمئة سطر.

58 ـ **تشريح العالَم**: في بيان هيئة وشكل العالَم والأرواح، وكيفيّة حركة الأفلاك والأجرام، والمسافات التي تفصلها عن بعضها البعض، وأنواع البسائط والمركبات. في ثلاثة آلاف سطر.

= المنصورة ولا غيره إنما يخطب للخليفة، وذكر أهل السير أن الكرك وهم شراة كفار تلك الناحية سبوا نسوة من المسلمين فصاحت امرأة منهم يا حجّاجاه! فبلغه ذلك فأرسل إلى (داهر) ملك (الديبل) وأمره على الغزو لهؤلاء الذين سبوا النسوة. فحلف أنه لا طاعة له على الذين أخذوهن. فاستأذن عبد الملك في غزوه فلم يأذن له، فلما ولي الوليد استأذنه فأذن له فبعث لذلك (محمد بن القاسم بن أبي عقيل) ابن عمه، فقتل (داهر) وفتح مولتان من بلاد الهند... وهذه البلاد منذ ذلك الوقت بيد المسلمين إلى الآن.

59 ـ **عين اليقين**: كتاب نفيس في أصول الدين، يمزج فيه المؤلِّف ما بين الشّرع والفلسفة، ويُبرهن على أصول العقائد بالأدلّة العقليّة إضافة إلى الأدلّة النقليّة، في أربعة عشر ألف سطر.

60 ـ **الكلمات المكنونة**: في أصول علوم أهل المعرفة، مع بعض المعارف الدينيّة على طريقة العُرفاء ومَنهج المتصوّفة، في أربعة آلاف وأربعمئة سطر.

61 ـ **اللّئالي**: ويشتمل على بعض ما ورد في **(الكلمات المكنونة)** لينتفع منه الذين لا يقدرون على الانتفاع من الكتب الأخرى المتضمّنة الموضوع نفسه. في ألف وسبعمئة سطر.

62 ـ **المحجّة البيضاء في إحياء الاحياء**: وهو إحياء الإحياء للغزالي، فحذف ما توجّب حَذفه وأضاف ما توجّب إضافته، وهو كتاب في العقائد والحكمة الدينيّة وتهذيب الأخلاق، في سبعين ألف سطر. تمّ تأليفه سنة (1046هـ).

63 ـ **المشواق**: في بيان معاني حقائق الشريعة وحِكَمها، باستخدام الاستعارة والكناية، والتحدّث عن حُبّ الله سبحانه وتعالى والأُنس به، على رغم إنكار بعض دُعاة الزهّد لحُبّ الله. في ثلاثمئة وخمسين سطراً.

64 ـ**معتصم الشيعة في أحكام الشريعة**: وهو كتاب يشتمل على أمّهات المسائل الفقهيّة مع ذِكر أدلّتها واختلاف العلماء بشأنها، والعقيدة الحقّة فيما يتعلق بالمسائل الخلافيّة، ببيان مُسهب ومبسَّط. هذا ولم يتمكّن المؤلف من إنهاء هذا الكتاب باستثناء القسم المتعلق بالصلاة، ومقدّماتها ومتعلقاتها. يتألف من أكثر من أربعة عشر ألف سطر، وتمّ تأليفه سنة (1042هـ).

65 ـ **مفاتيح الشرايع**: وهو كتاب يشبه كتاب **(المعتصم)** في الفقه، لكنّه موجز، ويكتفي بالإشارة إلى الأقوال والدّلائل. أمّا

الأبواب الفقهيّة في هذا الكتاب فهي مكتملة. الكتاب في خمسة عشر ألف سطر، تمّ الإنتهاء من تأليفه سنة (1050هـ). وسنقوم في بداية حديثنا عن الخصائص الفقهية للملاّ الفيض، بتعريف كتابه هذا بتفصيل أكبر.

66 ـ **نقد الأصول الفقهيّة**: ويشتمل على خلاصة المسائل في علم الفقه، في ألفين وثلاثمئة سطر. يقول الملا الفيض في فهرسته: «أنا غير راضٍ بما جاء في هذا الكتاب، ولا أستحسنه، وذلك لاتّضاح ما كان يجب اتّضاحه عندي من أصول الفقه».

67 ـ **الأصول الأصيلة**: ويتناول الأصول التي تُستنبَط منها الأحكام، لكنّها ليست موضع اتّفاق مشهور الفقهاء، وقد استنبطها من الكتاب والسنّة، تقع في ألفين وثلاثمئة سطر، وتمّ الفراغ من تأليفها سنة (1044هـ).

68 ـ **راه صواب** (طريق الصواب)، وهو كتاب بالفارسيّة يتحدّث عن فكرة الاختلاف بين المذاهب وبيان الطريق الصحيح.

69 إلى 73 ـ خَمس رسائل مُختصرة باللغة الفارسيّة هي:

(1) ـ **ترجمة الطهارة**؛

(2) ـ **ترجمة الصلوة** المسمّى بـ(**مفتاح الخير**)؛

(3) ـ **ترجمة الزّكاة**؛

(4) ـ **ترجمة الصّيام**؛

(5) ـ **ترجمة الحجّ**، مجموع أسطر الرسائل المذكورة ألف ومئة وخمسون سطراً، مكتوبة باختصار شديد، وقد قال عنها الفيض أنّها ليست وافية بتمام المقصود منها.

74 إلى 78 ـ خَمس منظومات في المناجاة والأدعية وتقريع النّفس الأمّارة بالسّوء وتأنيبها، وفي إبداء الشّوق وإظهاره وبعض

المسائل الأخرى، إضافة إلى اشتمالها على العديد من النّصائح والحِكَم وأمور أخرى. أمّا المنظومات فهي:

(1) ـ **گلزار قدس** (رياض القدس)؛

(2) ـ **شوق العشق**؛

(3) ـ **شوق الجمال**؛

(4) ـ **شوق المهديّ**، في الشوق إلى مولانا الإمام المهدي (عليه السلام)؛

(5) ـ **دهر آشوب** (عصر الاضطراب) - وتشمل خمس قصائد. تتألف المنظومات المذكورة، بعد حَذف مكرراتها، من ثمانية عشر ألف سطر أو أكثر.

79 إلى 83 ـ خمس مجموعات بالفارسيّة من المثنويّات قريبة من معاني المنظومات الخمس السابقة، وهي كالتالي:

(1) ـ **شراب طهور**؛

(2) ـ **آب زلال** (الماء الزلال)؛

(3) ـ **وسيلة الابتهال**؛

(4) ـ **مناجات نامه** (رسالة في المُناجاة)؛

(5) ـ **تنفيس الهموم**. ومجموع أبيات هذا المثنوي ألفا بَيت.

84 إلى 88 ـ خَمس رسائل شرعية حول خمس مسائل فقهيّة، وهي:

(1) ـ **الشهاب الثاقب** في تحقيق وجوب صلوة الجمعة في زمن الغيبة. وهي رسالة استدلاليّة تتألف من ألفي سطر؛

(2) ـ في بيان حكم أخذ الأجرة على العبادات والشعائر الدينيّة في مئة وخمسين سطراً؛

(3) ـ في أحكام الشكّ والسّهو والنسيان في الصلوة، في ثلاثين سطراً؛

(4) ـ رسالة فيما يتعلّق بتجهيز الأموات، في ثلاثمئة سطر؛

(5) ـ رسالة في تحقيق ثبوت الولاية على الكبر في التزويج، في مئة سطر.

89 إلى 93 ـ خَمس رسائل بالفارسية صنّفها الفيض بناءً على طلب الشاه (عباس الثاني)، وهي:

(1) ـ **حواش وتعليقات على تفسير المواهب العليّة المنسوب للكاشفي**، في ثلاثة آلاف سطر؛

(2) ـ **آئينه شاهي** (مرآة السّلطان)، وهو جزء من ترجمة كتاب (**ضياء القلب**) الذي تقدّم ذكره، مع بعض النقاط والفوائد، في ثلاثمئة سطر. تمّ تأليف هذا الكتاب في (1065هـ)، ويشتمل على اثني عشر باباً، خمسة منها في الحكّام الخمسة المُسيطرة على الإنسان، وهم العقل والشّرع والطّبع والعادة والعُرف. أمّا الباب السادس فعَن المُطيعين للحكّام، أي النّفس. وثمة أبواب أخرى حول مرتبة الحكّام العليا وحكمة سيادتهم وتسلّطهم، والسلوك والأعمال التي تجب عليهم ممارستها أثناء اختلافهم مع بعضهم البعض، وخلال ارتكاب الخطأ والزلل، ثم الإشارة إلى النِّعَم والآلاء الإلهيّة، وكيفيّة الإستعانة وطلب المَدد من الله تعالى؛

(3) ـ **وصف الخَيل**، وهو ترجمة ما وردَ عن الأئمة المعصومين عليهم السلام فيما يتعلّق باختيار الخيول ومعرفتها وعلاماتها؛ في مائتي سطر. تمّ تأليفه في سنة (1067هـ)؛

(4) ـ **لبّ الحسنات**؛

(5) ـ **زاد العُقبى**، وهذا الكتاب وسابقه يضمّان موجز الأدعية والأذكار الواردة في كتاب (مُنتخب الأوراد) مع ترجمة لها، وذكر ثواب كلّ واحد منها؛ في ثلاثة آلاف سطر.

94 إلى 98 ـ خمسة كُتب ورسائل صنّفها المؤلّف في شبابه نزولاً عند طَلب بعض أصحابه، وهي:

(1) ـ **غنية الأيام**، في معرفة الأوقات والأيّام وفق ما وردَ في أحاديث أهل البيت ﷺ، ويقع في سبعمئة سطر؛

(2) ـ **معيار الساعات**، وهو أيضاً في الأوقات والأيّام كسابقه، لكنّ الأوّل مكتوب بالعربيّة وهذا بالفارسية، وقد وردَت في هذا الكتاب جداول رقميّة عديدة، وهو مؤلّف من ثلاثمئة وخمسين سطراً؛

(3) ـ **ألفت نامه** (رسالة الألفة)، في الأُلفة والتعارف والوحدة والتوحيد، وفوائد ذلك كلّه في ترغيب وتشويق المؤمنين نحو الصداقة والمعاشرة، وبناء أواصر الأخوّة مع بعضهم البعض، ومُجانبة الخلافات والثنائيّة التي تؤدي إلى التعاسة. وورد في أوّل هذه الرسالة، وبعد البسملة ما يلي: «ربّنا ألّف بين قلوبِنا وقلوب إخواننا بحبلِ طاعتكَ...»، أمّا في نهاية الرسالة فقد ذكر الفيض بيتاً من الغزل له، يبدأ بالمصرع الأوّل الذي يقول بالفارسيّة:

بيا تا مونس هم يار هم غمخوار هم باشيم...[1]

وأبيات الغزل هذه موجودة كذلك في مُختارات أشعار (الفيض). تتألف هذه الرسالة من مائتي سطر.

(4) ـ **رفع ودفع**، في دَفع الآفات وإزالة البليّات بتلاوة القرآن

(1) «هلمّ ليكون كلّ واحد منّا أنيساً ومواسياً للآخر..» (المترجم)

الكَريم والأدعية والتعاويذ والرّقى والعلاج والدّواء، في أربعمئة وعشرين سطراً.

(5) ـ **الأحجار الشداد والسيوف الحداد في نفي الجواهر الأفراد** ويتألّف من مائتي سطر، كتب الفيض هذا الفهرست قبل سنة أو عدّة أشهر من وفاته، وهو الأخير بين فهارسه الثلاثة المتعلقة بكُتبه، وبهذا فهو لم يترك شيئاً منها. وقد اشتمل هذا الفهرست، كما يُصرّح بذلك هو نفسه، على تَعريف مئة كتاب، إلاّ أنّ النسخة الموجودة لديّ من ذلك الفهرست لا يذكر فيها سوى (98) كتاباً، ويُحتمَل أن تكون قد سقطت أثناء نسخها. وكذلك لم يُشر إلى ديوان شعره وغزليّاته.

يقول الفيض في آخر الفهرست: «يضمّ هذا الفهرست جميع مؤلّفاتي ومُصنّفاتي، ما عدا الرّسائل التي حرّرتها كجواب على بعض المسائل...»، ثم يقوم بالإشارة والتعريف بالثلاثين أو الأربعين كتاباً المذكورة في أوّل الفهرست للخواصّ والعُلماء، والبقيّة للعوام والطبقة المتوسطة.

خرجَ من هذه الأسرة العديد من العُلماء في مُختلف العلوم الإسلامية، فوالده (شاه مرتضى) وجدّه لأبيه (شاه محمود) كانا من أشهر العُلماء في مدينة (كاشان)، ويُعتبر محمّد نور الدّين، أحد إخوة الفيض، من عُلماء الأخباريّين المعروفين، إضافة إلى تبحّره في الفقه والأخلاق وبعض العلوم الأخرى، له مُصنَّف قيّم في الأخلاق باسم (**مصفاة الأشباح**). ويبدو أنّ أخاه هذا (محمّد نور الدين) هو الذي كان يرافقه أثناء حجّه، والذي قُتِلَ إثر الهجوم الذي تعرّضت له قافلتهما.

ولمحمّد نور الدين نَجلٌ فاضلٌ عالم هو الملا محمّد هادي، دوّن مؤلّفات عدّة، منها مُصنّف يشرح فيه كتاب (**مفاتيح الشرايع**) الذي

ألّفه عمّه (الملا فيض)، والمجلّد الأوّل منه محفوظ في مكتبة الحضرة الرضويّة المقدّسة.

أمّا الملا عبد الغفور فكان لديه إبنٌ فاضل يُدعى (الملا محمّد مؤمن) وهو تلميذ عمّه الملا محسن الفيض. وللملاّ (محمّد مؤمن) حَفيد فاضل وعالم معروف يُدعى الشيخ (نور الدّين محمّد) الذي ألّف العديد من الكُتب، من جملتها كتاب (**تنوير القلوب**) وكتاب (**ترجمة الفيض**). وأورد الحاج (آقا بزرگ طهراني) في مَعرض شَرحه لكتاب **الأدعية الكافية ما نصّه**:[1]

«وقد رأيتُ هذا الكتاب ضمن مجموعة كُتب المولى نور الدّين محمّد بن مرتضى بن محمّد مؤمن بن الملا محمّد غفور بن شاه مرتضى...» ثم يستطرد قائلاً: «ومؤلّفه معروف بنور الدّين الأخباريّ وهو حفيد أخ المُحقّق الفيض».

وكان خال الفيض عالماً معروفاً اسمه (المولى ضياء الدّين نوراي كاشي)، عاصرَ الشاه عباس الثاني وكان يُجالسه.[2]

وأمّا أنجال الفيض وهم (محمّد علم الهدى)، و(محمّد مُعين الدّين) و(أحمد غياث الأنام)، فجميعهم من العُلماء المعروفين في عصرهم، وقد قام الفيض بتأليف وتصنيف عدد من الكُتب والرّسائل بناءً على طلبهم.

كانت تلك نُتفاً من سيرة بعض عُلماء أسرة الفيض؛ أمّا تفصيل ذلك كلّه فموجود ضمن مقالة بعنوان «أسرة الفيض الكاشاني» في مجلّة (**مقالات وبررسى ها** = مقالات وبحوث)، كما سيأتي بعد هذه الصفحة، فنرجو من القرّاء الأعزاء مطالعتها.

---

(1) «الذّريعة»، ج1، ص398.

(2) «مجمع الفصحاء، في شرح أحوال الفيض».

أسرة الفيض الكاشاني[1]

نُشرت هذه المقالة في بداية السنة الحالية تَقديراً وعرفاناً لمكانة الدكتور (علي رضا فيض) العلميّة والثقافيّة والتربوية والبحثيّة، ولدوره وموقعه المتميّز كأستاذٍ ومدير لقسم تدريس الفقه والحقوق الإسلاميّة في جامعة طهران، وإجلالاً لخدماته القيّمة طوال (46) سنة في مَجال التعليم والتحقيق والبحث، حيث تزامن ذلك مع إحالته على التّقاعد.

يتألف قسم من هذه المقالة من بعض المقالات التي كُتبت بخطّ الأستاذ الكَبير، وقسم آخَر منها منقول عن خُطَبه، وأجزاء أخرى قامَ الأستاذ الدكتور (باقري) مشكوراً بكتابتها وتنقيحها. ونأمل آملين أن تكون هذه السطور الموجزة ذُخراً نافعاً يُضاف إلى آثار الأستاذ الجليل طيلة حياته المباركة، عسى أن ينتفع أهل العِلم والأدب والثّقافة من فيض وجوده الكريم بين ظهرانيهم.

لا شكّ في أنّ التّعرّف على المكانة العلميّة والكَمال المَعنويّ لأسرة الفيض الكاشاني، رهنٌ بتَتَبُّع ما وَصَلنا منه، والتّحقيق بجديّة في

---

(1) مجلة (مقالات وبررسى ها)، مجلّة علميّة بحثية صادرة عن كليّة الشريعة، المجلد (67)، سنة 1379شمسي (2000م)، ص13 ـ 22.

أعماله الخالدات وآثاره الباقيات. لذلك التمسنا من الأستاذ الدكتور (علي رضا فيض) أن يَسرد لنا موجزاً حول فضائل هذه الأسرة المُتّصفة بالعِلم والفَضل، جَرياً على القول المأثور من أنّ «أهل البيت أدرى بالذي فيه.»، فأجابنا الأستاذ الكَريم بما رغبنا، وكتب مَشكوراً السطور التالية وبإيجاز بَليغ، حول فَخر هذه الأسرة، ألا وهو الملا محسن الفيض الكاشاني:

«وُلد الملا محسن الفيض الكاشاني (1007هـ) في كَنف بَيت انتشرَ العِلم في زواياه، وملأت الفضيلة أركانه؛ فأبوه (شاه مرتضى) وجَدّه (شاه محمود)، وكلاهما عالمان وعارفان مشهود لهما في مدينة كاشان. كان للملا محسن أخوان فاضلان كذلك، أحدهما (محمّد نور الدّين) وهو عالم أخباريّ موغِلٌ في عِلم الفقه والأخلاق وبعض العلوم الإسلاميّة الأخرى، وله كتاب في الأخلاق موسوم بـ**(مصفاة الأشباح)**. ويبدو كما أشرنا سابقاً أنّ أخاه هذا (محمّد نور الدين) كان في رفقة أخيه الملا الفيض في حجّته، وقُتِلَ على أثر الهجوم الذي تعرّضت له قافلتهما. وقد ذَكر الملا محسن هذه الحادثة المؤلِمة في كتابه المُسمّى **(شَرح الصّدر)**. أمّا أخوه الآخر فاسمه (الملاّ عبد الغفور) وهو من مَشاهير العُلماء، وكان يَنشد الشّعر في أحايين كثيرة، منها هذه الرّباعيّة:

مردان مجرّد كه به حقّ پيوستند از دام تعلّقات دنيا رستند

چشمى به تماشاى جهان بگشودند ديدند كه ديدنى ندارد، بستند[1]

جاء في فهرست الكُتب الموجود في مدرسة (سپهسالار) العالية

(1) «تخلّص الزّاهد بالحقّ من الدّنيا وأدرانها؛ إذ فتحَ عينيه عليها فلم يَرَ ما يستحقّ النّظر فأغمضهما». (المترجم)

مدرسة الشهيد مطهري العالية أنّ الرّباعية المذكورة وردت بظهر كتاب **جامع المقاصد** ونُسِبت إلى الملاّ عبد الغفور أخ المُلاّ فيض. ولمحمّد نور الدّين نَجلٌ فاضل يُدعى (الملا محمّد هادي)، له شروحات على جملة من الكُتب منها **مفاتيح الشرايع** للملاّ محسن الفيض، ويوجد الجزء الأوّل من الكتاب المذكور في مكتبة الحضرة الرضويّة المقدّسة. وللملاّ عبد الغفور كذلك نَجلٌ فاضل عالمٌ يُدعى (الملاّ محمّد مؤمن) مؤلّف كتاب (**نامه أخلاق** = رسالة الأخلاق).

هذا، ويُعتبر الملا محسن الفيض من كبار المُحقّقين الشيعة ومُحدثيها ومُفسريها، إضافة إلى كونه حكيماً وعارفاً واسع الصّيت، حيث ألّف العديد من الكُتب القيّمة في جميع العلوم الإسلامية، علاوة على ديوان أشعاره الذي يمتاز بالحكمة، والمشهور أسوة بسائر كُتبه الأخرى. وقد أشار السيّد نعمة الله الجزائري، باعتباره أحد أبرز تلامذة الملاّ محسن الفيض، في كتابه الموسوم **زهر الرّبيع** (الطبعة الحجريّة، سنة 1297هـ، ص164)، أشارَ إلى بعض الجوانب من سيرة أستاذه، ونورد ذلك باختصار كما يلي:

«نشأ أستاذنا المُحقّق الملا محسن الفيض الكاشاني، صاحب كتاب **الوافي** وما يَقرب من (100) كتاب ورسالة (أو 200 برواية أخرى)، نشأ وترعرع في مدينة (قم) لغتنامه دهخدا، مادة «فيض»، ولما علم بقدوم المحقّق الكبير السيّد ماجد البحرانيّ الصادقي إلى (شيراز)، عزم على الرّحيل إلى هناك، لينهل من العلوم الشرعيّة كالفقه والتفسير والحَديث وغيره عن البحراني في شيراز وعن الشيخ البهائي في أصفهان، ثم تعلّم العلوم العقليّة لدى الفيلسوف الملا صدر الدّين الشيرازي، وتزوّج بابنته، (راجع أيضاً: **مبادئ الفقه والأصول**، ص214 و215). والملا محسن الفيض هو أوّل من أيّد صدر المتألّهين في العلوم العقليّة، وبسط في شَرح عقائد وآراء أستاذه في كتابيه المعروفيْن

(علم اليقين) و(عين اليقين)، ودوّن ثلاثة فهارس لكُتبه. ويبدو بَعد إمعان النّظر فيها أنّه قامَ بتأليف مئة كتاب، تكرّر طبع العديد منها. أمّا أهمّ مؤلّفاته فهي:

(1) ـ كتاب الوافي؛

(2) ـ تفسير الصافي؛

(3) ـ تفسير الأصفى؛

(4) ـ علم اليقي؛

(5) ـ عين اليقين؛

(6) ـ الأفق المُبين؛

(7) ـ تشريح العالَم؛

(8) ـ الجَبر والاختيار؛

(9) ـ المحجّة البيضاء في إحياء الاحياء (أو تهذيب الاحياء)؛

(10) ـ المشواق في تفسير وتعبير مُصطلحات الشعراء والعُرفاء؛

(11) ـ معتصم الشيعة في الفقه؛

(12) ـ مفاتيح الشرايع في الفقه... (راجع: مقدّمة المحجّة البيضاء والذريعة).

أمّا أهمّ خصائص الملا محسن الفيض فتتمثّل في عدم اكتراثه بالمعامع والبلاء، ولا لوم العامّة والأعداء، وكان يكتب عن كلّ ما يوافق الآيات والروايات والعقل، من دون أن يُثنيه قول أو يُغيّره نَقد. ويعتقد الناقدون لمؤلّفاته أنّ الكثير من آرائه في الفقه لم تتوافق مع الإجماع أحياناً، ومع الشهرة أحياناً أخرى. وفيما يلي نورد بإيجاز أهمّ آرائه بهذا الخصوص:

1 ـ عدم انفعال الماء القليل: وخلاصة هذه الفتوى أنّ حال الماء القليل كحال الماء الكثير والكرّ، فمتى ما اتّصف بإحدى الصفات الثلاث للنّجاسة، تنجّس، وإلاّ فهو طاهر. وقد استند الفيض في فتواه هذه إلى جملة من الأحاديث من بينها الحَديث المَشهور الوارد عن طريق الشيعة والسنّة، وهو: «إنّ الله تعالى خلق الماءَ طهوراً فلا شيء يُنجّسه إلاّ إذا تغيّر لونه أو طَعمه أو رائحته.» وقد جاء في بعض الروايات أيضاً: «إذا غلب الماء على رائحة المَيتة فاشربوا منه وتوضّأوا به، وإذا تغيّر طَعمه فلا تشربوا منه ولا تتوضّأوا به». وقد أجابَ الملا محسن عن هذه المسألة على أساس المفهوم الصحيح القائل "إذا كان الماء بمقدار الكرّ فلا شيء ينجّسه"، وتجد الجواب مُفصّلاً في كتابه **مفاتيح الشرايع**.[1]

2 ـ عدم تنجيس المتنجّس: وخلاصته أنّ المُتنجّس (أي ما تنجّس بالنّجاسة) ليس مُنجِّساً (أي لا يُنَجِّس ما يلامسه). ويُستفاد من الروايات المُعتبرة والموثوقة بأنّ غَسل ما تنجّس بمُلاقاته عَين النّجاسة واجب ولازم، أمّا غَسل الشيء الذي يُلامس مُلاقي النّجاسة فغير لازم إذا ما زالَت عين النّجاسة عن مُلاقي النّجاسة.

3 ـ جواز الغناء: تعدّدت الأخبار والروايات واختلفت بشأن الغناء، بعضها تجيزه وأخرى تحرّمه، إلاّ أنّ أغلب الروايات التي تؤيّد الحُرمة هي روايات ضعيفة. ويَعتقد الملا محسن الفيض أنّ الغناء المذكور في الأحاديث التي تحرّمه إنّما المقصود به هو الغناء الذي كان مُتعارفاً في عصر الأمويّين ومتداولاً في زمانهم، وهو الذي كان مَصحوباً بارتكاب المحرّمات. وقد وردَ حديث يُشير إلى أنّ الإمام عليّ بن الحسين السجّاد عليه السلام كان يتلو القرآن بصوتٍ عَذب، وكان يُعجب

(1) «مفاتيح الشرايع»، ج1، ص81.

السّامعين ويبهر أسماعهم. وقد سأله عليه السلام رجلٌ يوماً عن شراء جارية لها صوت؟ فقال: «**ما عليكَ لو اشتريتها فذكّرتكَ الجنة!**» وفي حديث آخر أنّه عليه السلام قال: «أُتل القرآن بصوت عَذب مع ترجيع[1] فإنّ الله سبحانه يحبّ الصوت العَذب مع الترجيع»، (نقلاً عن **مفاتيح الشرايع** للملاّ فيض). ووردَت في كتابه القيّم **الوافي** (الجزء العاشر، الباب الرابع والثلاثون) أحاديث ومسائل قريبة لما هو مذكور في **مفاتيح الشرايع**.

قال بعض الفقهاء: «لقد أفتى الملا محسن الفيض في المسائل الثلاث بخلاف **الإجماع**، وأمّا ما أفتى به بخلاف **المشهور** من الفقهاء فأكثر من ذلك، من جملتها: جواز تقليد المجتهد الميّت، والوجوب العيني لصلاة الجمعة، وكفاية الغسل بأحد نوعيه (الواجب أو المُستحبّ) عن الوضوء، وطهارة أهل الكتاب، وعدم وجوب الخُمس على أرباح المكاسب والصّنائع والزراعة في زمن غيبة الإمام عليه السلام، وطهارة جِلد المَيتة عند دباغته، ومسائل أخرى كثيرة».

وقد أدّت تلك الفتاوى، وخصوصاً ما خالفَ منها إجماع الفقهاء، إلى اختلاف آراء العُلماء حول هذا الفقيه الأعجوبة، وتباينت أفكارهم بشأنه. فمنهم مَن بالغَ في مَدحه إلى حدّ اعتباره إماماً، ومنهم مَن لَم يَجد ما يَنعته به سوى الكُفر والزّندقة، في حين اكتفى آخرون بنَقد بعض آرائه الخاصّة، تاركين المَدح والقَدح.

هذا وقد وردَت سيرة الملا محسن الفيض في العَديد من كُتب التراجم التي تناولت سِيَر العُلماء، من جملتها كتاب **روضات الجنان وقصص العُلماء** وزَهر **الرّبيع ولؤلؤة البحرين** و(**انجم فروزان**) «النجوم

(1) تَرْجيعُ الصوتِ: ترديدُه في الحَلْقِ، كقراءة أصحاب الألحان. (الصحاح في اللغة للجوهريّ) (المترجم).

الساطعة» و(**گنجينة آثار قم**) «خزانة الكُتُب بمدينة قُم» و**سلافة العصر** وكتاب **شرح الصّدر** للملا محسن الفيض نَفسه، وكتاب **الذريعة وبستان السياحة وحدائق المقرّبين** لأمير محمّد صالح تلميذ العلاّمة المَجلسيّ وصهره، وكتاب **مَجمع الفصحاء ورياض العارفين ومرآة كاشان وآتشكده آذر** وغيرها.

وللملاّ محسن الفيض ثلاثة أولاد هم (محمّد مُعين الدّين) و(أحمد غياث الأنام) و(محمّد عَلم الهدى)، وجميعهم مَحسوبون على العُلماء في كاشان.

وقد قامَ الملاّ محسن بتأليف عدد من كُتبه بناءً على طَلب أولاده، مثل تأليفه كتاب **ترجمة الصلوة** بطَلب من نَجله محمّد مُعين الدّين. وفي مَعرض حَديثه عن كتاب المُلاّ الفيض المُسمّى **أضغاث أحلام**، قال الحاج (آقا بزرگ طهراني) في الجزء الثاني من كتابه بعنوان (**الذّريعة**): «صنّف الملا مُحسن كتابه يعني **أضغاث أحلام** باسم نَجله أحمد غياث الأنام».

ويذكر الأستاذ الدكتور (علي رضا فيض)، أنّه لا توجد في المَصادر والمَراجع الموجودة حالياً أيّة معلومات موثوقة تُشير بدقّة إلى سلسلة نَسَب المرحوم آية الله العُظمى الميرزا محمّد الفيض (راجع السطور التالية)، وكيفيّة انتسابه واتّصاله بالمُلاّ محسن الفيض. لكن، ووفقاً لبعض الروايات الشفهيّة، والمُعتبرة إلى حدّ ما، فقد ثبتَ على الأقلّ أن أحمد غياث الأنام أحد أنجال المُلاّ محسن الذي هاجرَ من كاشان إلى (خونسار) وقرّر الإقامة فيها، وبدأ بالتعلّم والتدريس والإرشاد هناك، هو الجَدّ الأعلى لآية الله العظمى الفيض (رحمه الله)، ويبدو أنّ أحفاده، كما سنرى، تركوا (خونسار) وهاجروا إلى مدينة (قم) وقطنوا فيها. وفي مجموعة النّسخ المخطوطة (المحفوظة في بَيت من بيوت أسرة الفيض في قُم)، كتاب يتناول تاريخ مدينة (قم) والسيّدة

فاطمة المعصومة عليها السلام ألّفه الميرزا محمّد الفيض، أحد أحفاد غياث الأنام، والجدّ الأعلى للأستاذ الدكتور (علي رضا فيض).

ويروي الأستاذ (فيض) نقلاً عن والده الماجد آية الله العظمى الفيض (رحمه الله)، سلسلة نسبه حتى الميرزا محمّد (مؤلّف كتاب **تاريخ مدينة قم والسيدة فاطمة المعصومة** عليها السلام)، الذي يروي عن والده الميرزا علي أكبر قوله: «علي رضا بن محمّد بن علي أكبر بن ميرزا محمّد بن علي أكبر، أمّا الميرزا علي أكبر الفيض - جَدّ الأستاذ ووالد آية الله الفيض - وعلى حدّ علمنا أنّه كان واحداً من المؤلّفين البارعين والشعراء المُجيدين والخطاطين الماهرين المشهورين في مدينة (قم). وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ اللوحة الموجودة في مرقد مولاتنا السيدة المعصومة عليها السلام بقُم والمكتوبة بخطّ الثّلث، هي من أعمال الميرزا علي أكبر الفيض. وله إضافة إلى ما ذُكِر، العَديد من المؤلّفات، من جملتها:

(1) ـ **جنگ وتذكرة** (الحرب والتذكرة) في الأدب وحالات الشعراء في قُم؛

(2) ـ **ديوان الأشعار** (وهو ديوان شعريّ خاصّ به يضمّ ما يزيد على ألف صفحة مكتوبة بخطّه الرائع الجميل، محفوظ في المكتبة الشخصيّة للمؤلّف والمؤرّخ المشهور «عباس الفيض» في قم).

(3) ـ **تاريخ قم** (مخطوط)؛

(4) ـ **فرامين فتحعلي شاه** (أوامر فتح علي شاه). وقد توفي سنة (1312هـ) ووريَ الثرى في مدينة كربلاء المقدّسة. (لغت نامه، ذيل كلمة «الفيض، علي أكبر»).

آية الله العُظمى محمّد الفيض (رحمه الله)

يُعتبر سماحة آية الله العُظمى الحاج ميرزا محمّد الفيض أحد مراجع التقليد الكبار لدى الشيعة، وواحد من أعظم فقهاء الإمامية، وهو حفيد الحكيم الربّاني والعارف الصّمدانيّ مولانا محسن الفيض الكاشانيّ.

وُلد آية الله العُظمى الفيض سنة (1293هـ) في مدينة (قم)، وأنهى مرحلة المقدّمات (السّطوح) في هذه المدينة ونهل الحكمة الإلهيّة والعرفان عن أساتذة كِبار من أمثال (الميرزا حسن جلوه). وفي عام (1316هـ) سافر إلى العتبات المقدّسة (في العراق) لدراسة العلوم النظريّة، فحضر دروس الكثير من الآيات العظام كالآخوند (الملاّ محمّد كاظم الخراسانيّ) والسيّد (محمّد كاظم اليزديّ). وبعد حصوله على درجة الإجتهاد، سافر إلى مدينة (سامرّاء) لينعم بآراء وتحقيقات المرحوم آية الله العُظمى الميرزا محمّد تقيّ الشيرازي المَعروف بـ(**ميرزا كوچك** = الميرزا الصغير)، فمكثَ هناك سنين طوالاً مُستفيداً من وجود الإمام الشيرازيّ، وقد انهمك في هذه الفترة بتدريس العلوم النظريّة ودروس المرحلة العليا (الخارج)، حتى عُدّ في طليعة العلماء الأفاضل في سامرّاء، فصارَ مَحلّ اهتمام ورعاية الميرزا الشيرازيّ. في سنة (1333هـ) اضطرّ الفيض إلى العودة إلى مسقط رأسه (قم المقدسة) وذلك بإلحاح شديد من أهلها، فآلتْ إليه رئاسة العُلماء. وفي سنة (1336هـ) عزم على تأسيس حوزة علميّة في المدينة إلاّ أنّ جُهوده باءت بالفَشل، وذلك لبروز بعض الصعوبات والمشاكل في هذا الطريق، منها الجفاف العلمي لهذه المدينة لأكثر من قرن من الزمان على رَحيل العالم الرّباني والمُحقّق القميّ. وكانت مُعظم الغُرَف التحتانيّة في المدرسة الفيضية ودار الشّفاء آنذاك عبارة عن مَخازن ومستودعات لخزن العَلف ومواد البقالة، ومَشاعل لتسخين الحمّامات العامّة ونُزلاً للغُرباء

والشّحاذين والمتسوّلين. أمّا الطابق العُلويّ منها فقد تحوّل إلى مَقهىً عموميّ ومكان لتجمّع الخاقانات والملأ من القوم لتدخين الأفيون، فأصبح المكان أقرب إلى سوق عكاظ منه إلى المَدرسة. وبعد تحمّله للكثير من المَتاعب والمَشاقّ، تمكّن آية الله الفيض من انتزاع جميع الغُرَف من أيدي مُغتصبيها، ثم شَرعَ في إجراء التعميرات والتّرميمات الضروريّة عليها، حتى عادت هاتان المدرستان بالإضافة إلى مَدرسة (مهدي قلي) إلى سابق عهودها، وأضحت مكاناً مناسباً بل ومثالياً للطلاب، وملاذاً ومسكناً لأهل العلم، فاستتبّ بذلك أمر الحوزة العلميّة في قُم وظلّلت أغصانها كلّ مَن استظلّ بها.

في عام (1340هـ)، ولغرض توسيع المكان وزيادة رقعة العلوم والثقافة الإسلامية، قامَ آية الله الفيض بدعوة آية الله العُظمى الحاج الشيخ عبد الكريم الحائريّ اليزديّ (رحمه الله) - الذي كان يقطن مدينة (أراك) آنذاك - لزيارة (قُم) وذلك بإيفاده حجّة الإسلام الحاج الميرزا السيّد حسن البرقعي (إمام صلاة الجماعة في الصّحن الكبير في قُم) إلى أراك لتقديم الدعوة المذكورة. وفعلاً قَدِمَ الشيخ الحائري إلى (قم) وظلّ مُقيماً بها حتى وافاه الأجل عام (1355هـ)، بعدما ازدهرت الحوزة العلمية كمّاً ونوعاً.

بعد رَحيل آية الله الحائري، أصبحَ آية الله الفيض مرجع التقليد الأوحد للشيعة. وتمّ نَشر العَديد من الرسائل العلمية في ذلك الوقت للكثير من العُلماء، منها رسالة تتضمّن بعض فتاوى آية الله السيّد أبو الحَسن الأصفهانيّ (رضوان الله تعالى عليه)، إلى جانب فتاوى آية الله الفيض، وقد تمّ طبعها بأعداد كبيرة. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ رسالة آية الله الفيض كانت الرسالة الوحيدة التي نُشرت مع رسالة المرحوم السيّد الأصفهانيّ، ويعود السبب في ذلك إلى أنّ كليهما خرّيجا الحوزة العلمية في (سامرّاء) وتلميذا مدرسة فقهيّة واحدة، بالإضافة إلى أنّهما

كانا موضع ثقة المرحوم آية الله العُظمى الميرزا محمّد تقيّ الشيرازي. ويُذكَر أنّ المرحوم آية الله السيّد أبو الحَسن الأصفهانيّ كان في حياته يُحيل جميع مسائله في الاحتياط إلى آية الله الفيض، كما كان آية الله الشيرازي يفعل ذلك من قبل.

وقد أدركت آية الله الفيض الوفاة عام (1950م)، ووري جُثمانه الثّرى بحسب وصيّته أمام الإيوان الموجود في الصّحن الصّغير.

وفي الحَفل التأبينيّ الذي أُقيمَ بهذه المناسبة في مسَجد إمام (مَسجد الشاه سابقاً) في طهران، اغتيلَ الجنرال (حاجي علي رَزم آرا) رئيس الوزراء آنذاك الذي كان عَميلاً للإستعمار، وتفاقمت الأوضاع الأمر الذي مهّد لقيام حكومة وطنية بقيادة آية الله الكاشاني والدكتور مصدّق الذي أصبح رئيساً للوزراء في تلك الفترة، ومن أجل ذلك أُطلِقَ على آية الله الفيض لَقب (مُنقذ إيران).

من مؤلّفات آية الله الفيض نذكر كتب «**الذخيرة**»؛ و«**حاشية على العروة الوثقى**»؛ و«**مناسك فيض**»؛ و«**مناسك الحجّ**»؛ و«**الفيض**». ويُعتبر الكتاب الأخير بَحثاً استدلالياً غاية في الأهميّة، إذ تمّ فيه مناقشة العديد من المسائل الفقهيّة مثل (عدم انفعال الماء القليل)، و(عدم نجاسة المتنجّس). وكذلك الحال فيما يتعلّق بكتاب **مناسك فيض**، حيث يحتلّ موقعاً متميّزاً بين كُتبه. ولمّا كان هذا الكتاب مُطابقاً لإجماع وشهرة كبار الفقهاء، من الشيخ الطوسي وحتى زماننا هذا، فإنّ العَمل بموجبه يعني العَمل بمُقتضى فتاوى فقهاء الشيعة. وهذان الكتابان (**الفيض**) الذي تمّ طبع ألفي نُسخة منه فقط، و(**مناسك فيض**) الذي تمّ طبعه خَمس مرّات متتالية، يُعتبران من الكُتب النادرة.

الأستاذ الدكتور علي رضا فيض

وُلد الدكتور (علي رضا فيض) في ديسمبر\كانون أوّل من عام

(1925م) في مدينة (قم) المقدّسة، التي أنهى فيها دراسته الإبتدائية والمتوسطة. دخل حوزتها العلميّة وشرع بتحصيل العلوم الإسلاميّة وتدريسها، وذلك بين عامي 1938 و1953، ليحصل في الفترة نفسها على إجازة في الفلسفة من كليّة الشريعة، ثم واصل دراسته فنال الدكتوراه في الفلسفة (المعقول) عام (1955م)، عن إطروحته الجامعية الموسومة (**نَقد مَنطق أرسطو**) عام (1963م) بدرجة امتياز.

خلال دراسته في مرحلة الدكتوراه عام (1957م)، كان الدكتور فيض يحاضر في كلية الشريعة لجامعة طهران وذلك بناءً على دعوة وجّهت إليه من قبل الكلية المذكورة. وقد مرّ على ذلك التاريخ (43) سنة، لم يتوقّف الأستاذ خلالها عن تدريس الفقه ومبادئ الحقوق الإسلاميّة في هذه الكليّة، ولم يتوان كذلك عن إلقاء المُحاضرات في بعض الكليّات والجامعات الأخرى، ككليّة الحقوق في جامعة طهران وكليّة القضاء وكليّة الضبّاط والجامعة الإسلامية الحرّة. في عام (1979م) تعطّلت الجامعات ضمن مشروع الثورة الثقافية آنذاك، فبادر الأستاذ إلى تَدريس الحقوق الجزائيّة، إلى جانب إشرافه على البرامج التدريسية في كليّة الضبّاط. وفي عام (1981م)، اختير كأستاذ نموذجيّ خلال حَفل خاص بمناسبة بداية السّنة الدراسيّة الجديدة في كليّة الضبّاط، بحضور رئيس الجمهوريّة وقتئذ سماحة آية الله الخامنئيّ، وتمّ تكريمه بهذا المناسبة. وفي عام (1991م)، حاز الدّكتور فيض على لَقب أفضل أستاذ، وذلك أثناء مراسيم بَدء السّنة الدراسيّة في جامعة طهران، وأهديت له بهذه المناسبة لوحة تقديرية بالإضافة إلى جوائز أخرى من قِبل آية الله هاشمي رفسنجانيّ، رئيس الجمهوريّة آنذاك.

هذا وقد تتلمذَ الأستاذ الدكتور علي رضا فيض على أيدي كبار العُلماء، وذلك في المراحل الأولى (السطح) والعليا (الخارج)، في

الحوزة العلميّة. وفيما يلي عرض بأسماء بعض هؤلاء الأساتذة واختصاص كلّ منهم:

أ ـ **في الأدب العربيّ**: ومَعاني البيان والمنطق والكلام: حجّة الإسلام والمسلمين المرحوم الحاج الشيخ أبو القاسم نحوي، وحجّة الإسلام والمسلمين الشيخ علي أصغر قزويني، وحجّة الإسلام والمسلمين علوي گلپايگاني (صِهر آية الله العُظمى السيد محمّد رضا الگلپايگاني)، وحجّة الأسلام والمسلمين الشيخ أسد الله نور اللهي الأصفهانيّ.

ب ـ **في الفقه**: حجّة الاسلام والمسلمين الشيخ علي أصغر أشعري قمّي (مُدرّس العُروة الوثقى)، وحجّة الإسلام والمسلمين الشيخ عبد الرزّاق قائينيّ (مُدرّس **شَرح اللّمعة**)، وآية الله الشيخ عباس علي شاهروديّ (مُدرّس كتاب **المَكاسب** للشيخ في المراحل الأولى والعليا).

ت ـ **في أصول الفقه**: آية الله الحاج آقا رضا الموسويّ بهاء الدّيني، نَجل الحاج السيّد صفيّ، (مدرّس معالم الدّين والقوانين)، وآية الله روح الله كمال وند (مدرّس **الرّسائل** و**كفاية الأصول**)، وآية الله العُظمى السيّد محمّد رضا الگلپايگاني (مدرّس **كفاية الأصول**).

ث ـ **في الفقه الخارج**: آية الله العُظمى الحاج حسين البروجرديّ، وآية الله العُظمى الحاج الميرزا محمّد الفيض، وآية الله العُظمى الحاج السيّد محمّد تقي الخونساريّ.

ج ـ **في أصول الفقه الخارج**: آية الله العُظمى البروجرديّ، وآية الله العُظمى الحاج السيّد محمّد محقّق داماد.

ح ـ **في الفلسفة الإسلاميّة**: آية الله الشيخ مهدي المازندرانيّ، وآية الله الدكتور مهدي الحائريّ اليزديّ، والسيّد محمّد حسين

الطباطبائيّ. وإضافة إلى هؤلاء، فقد حضر دروس قائد الثورة الإسلامية الراحل الإمام الخميني(رحمه الله) في بحوث مُشكل الفلسفة.

هذا، وقد نالَ الأستاذ الدكتور فيض درجة الإجتهاد من بعض المراجع الكبار والآيات العِظام في ذلك الوقت، من أمثال الحاج الميرزا محمّد الفيض والحاج السيّد محمّد تقي الخونساريّ والحاج الشيخ عباس علي الشاهروديّ.

مصنّفاته العلميّة

إضافة إلى تأليفه وترجمته للعَديد من الكُتب، ساهم الأستاذ الدكتور علي رضا فيض مع مجموعة من الكتّاب والمؤلّفين في تأليف وترجمة مجموعة أخرى من الكُتب. وتجدر الإشارة إلى أنّ هناك مؤلّفات عديدة للأستاذ لم يتمّ نَشرها بَعد. أمّا الكُتب التي نُشرت له حتى الآن، فهي كالآتي:

أ ـ المؤلّفات

1 **مبادئ الفقه والأصول** وهو الآن يُدرَّس في العَديد من الكليّات، وقد تمّتِ إعادة طبعه مراراً من قِبل دار النّشر التابعة لجامعة طهران، وتبلغ نُسَخ كلّ طبعة من تلك الطبعات (10000) نسخة، وسوف يتمّ نَشر الطبعة الثالثة عشرة منه قريباً بعد الانتهاء من تدقيقها وتنقيحها.

2 **الحقوق الجزائيّة العامّة في الإسلام**، ألّفه خلال فترة تدريسه في كليّة الضبّاط حيث تمّ طَبعه ونَشره في مطبعة تلك الكليّة، وقد طُبعَ حتى الآن ثلاث مرّات، ويُدَرَّس حالياً في الكليّة المذكورة وبعض الكليّات الأخرى.

3 **الحقوق الجزائيّة الخاصّة في الإسلام**؛ تمّ طَبعه في مطبعة كليّة الضبّاط ويُدَرَّس فيها كذلك.

4 **الحقوق الجزائيّة العامّة في الإسلام: مقارنة وتطبيق**؛ تمّ طَبع ونشر هذا الكتاب مرّتيْن في مجلّديْن من قِبل دار النّشر التابعة لوزارة الإرشاد الإسلامي، أمّا الطبعات الثالثة والرابعة والخامسة فسوف تنشر قريباً وبمُجلّد واحد. يُعتبر هذا الكتاب من جملة الكُتب التي يتمّ تدريسها في الجامعات وكليّة الشريعة والمعارف الإسلامية.

5 **تطبيقات الحقوق الجزائيّة العامّة في الإسلام**، قامت دار (أمير كبير) للطباعة والنّشر مؤخّراً بتبنّي الطبعة الثالثة منه، ويدرّس أيضاً في العديد من الجامعات.

ب ـ الترجمة والبحوث

1 ـ ترجمة **اللّمعة** في مجلّديْن اثنيْن، وهو حالياً يُدرَّس في مُختلف الكليّات. وستقوم دار النشر التابعة لجامعة طهران بنَشر الطبعة التاسعة منه قريباً.

2 **ترجمة الدّية بين العقوبة والتعويض**، وقام الأستاذ بترجمة الكتاب وتحقيقه مشكوراً بناءً على طلب من وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ. وهو يقول بهذا الخصوص: «لقد سميّتُ الكتاب المذكور بالفارسيّة (ديه در ميان مسئوليت مدنى ومسئوليت جنائى)[1] وأفردتُ له مقدّمة مُفصّلة. وممّا يُؤسَف له أن بعض المسؤولين قاموا بحَذف تلك المقدّمة وأطلقوا على الكتاب إسم (الدّيّة).» وقد نفدت نُسَخ الكتاب في المكتبات أو تكاد.

(1) «الدية بين المسؤولية المَدنيّة والجنائيّة».

ت ـ الكُتب المُترجمة أو المُنقّحة أو المُصنّفة بالإشتراك مع الآخرين

1 ـ عمل الأستاذ مدّة اثنتي عشرة سنة في مجال تنظيم وتأليف الموسوعة المُعجميّة المعروفة بـ(لغت نامه دهخدا) ضمن مجموعة من الأساتذة، فكانت ثمرة تلك الجهود خروج اثني عشر جزءاً من الموسوعة المذكورة إلى النور، وقد أُشير إلى ذلك في مقدّمة الموسوعة أيضاً.

2 ـ تحقيق وتصحيح كتاب **التحصيل**، تأليف (بهمنيار بن مرزبان) تلميذ ابن سينا (وهو من مؤلّفات الأستاذ الشهيد مطهري القيّمة)، حيث ساهمَ الأستاذ فيض مع الأستاذ الشهيد (مطهّري) في تأليفِ القسم المُتعلّق منه بالمنطق. وذكر الأستاد الشهيد مطهري في مقدّمته (صفحة: ط) ما شرحه: «وأقدّم شكري كذلك إلى كلّ من الأستاذ (مصلح) والأستاذ الدكتور (فيض)... الذين قدّموا لي العَون في مقابلة وتصحيح جزء من بَحث المنطق في الكتاب المذكور».

ث ـ الكُتب المنشورة

1 ـ شرح ونقد على قانون الحدود والعقوبات، وكان الأستاذ قد ألّفه بطَلب من كليّة الحقوق في جامعة طهران.

2 ـ **خصائص الفقه لدى الملا محسن الفيض**، وهو الكتاب الذي بين يدينا، وقد تبنّت طَبعه أكاديمية العلوم الإنسانية والدراسات تحت عنوان (**خصائص الآجتهاد والفقه المُتجدّد: الفقه المتجدّد: ثلاث مدارس فقهية: الأردبيليّ، الفيض، السبزواريّ**).

3 ـ الإجتهاد في طريقه الجديد.

4 ـ الإجزاء والإجماع والاجتماع في الأمر والنّهي.

وإضافة إلى الكُتب المذكورة في أعلاه، للأستاذ أكثر من (100)

مقالة علميّة وبحث أغلبها منشور في مجلّة (**مقالات وبررسى ها**) وبعض المجلات الأخرى، كمجلّة (**كيهان انديشه**) و(**كيهان فرهنگى**) ومجلّة (**حضور**)، و(**كانون وكلاى دادگسترى**)[1] ومجلّة (**ميراث جاويدان**)، علاوة على بعض الصّحف المشهورة.

التّعريف بكتاب «مفاتيح الشرايع»

في حَديث لي في المؤتمر الذي عُقِدَ قبل حوالي أربع عشرة سنة (1987م)، بمناسبة ذكرى مرور أربعة قرون على ولادة مولانا محمّد محسن الفيض الكاشاني، والذي أُقيمَ في جامعة العلاّمة الطباطبائيّ، أشَرتُ إلى خصائص الفقه لدى الفيض الكاشاني، ووعدتُ بمتابعة الموضوع وبَحثه بشكل مُفصّل. وقد حان الوقت للوفاء بذلك الوَعد، إذ أنّني سأتناول الموضوع المذكور مع إشارة إلى آراء الفيض الكاشاني الخاصّة بالأصول، والتّعريف بكتاب (**مفاتيح الشرايع**)، ثم أنقل آراء المحقّقيْن الأردبيليّ والسّبزواريّ في هذا الكتاب، ليتمكّن العُلماء والباحثون الإسلاميّون من مطالعته وقراءته.

وفي البداية، نشير إلى حقيقة مهمّة وهي أنّ الفيض الكاشاني وقرينيه المحقّقين، قد ذهبوا من خلال رؤيتهم الفقهية الإبداعية الخاصّة إلى تأسيس نـزعة تجديدية في عملية استنباط المسائل الفقهيّة، وابتكروا أسلوباً جَديداً لم يَشهده المحقّقون والباحثون من قبلهم. وبسبب عنايتهم الفائقة باتّباع الكتاب وسنّة المعصومين عليهم السلام، وخشيتهم وابتعادهم عن اعتماد الاستحسانات العقليّة أو الإجماع والشهرة في الإفتاء والاجتهاد بالرّأي، بادروا إلى تأسيس نهج فقهي محكم النسج فريد البناء، أثبت التاريخ المعاصر الحاجة المتزايدة إليه. وهنا ينبغي على الفُقهاء التعاطي الإيجابي مع هذا النمط من الفقه،

---

(1) «نقابة المُحامين».

والاهتمام به أكثر من ذي قَبل، لكي يبعثوا روحاً متجدّدة نابضة في الاجتهاد. ولا شكّ في أنّ عَظمة الملا فيض وذينك المحقّقيْن الكَبيريْن، ستمنحهم الجرأة والشهامة لكي يكسروا جدار ما يسمى بالشهرة الفتوائية والإجماع المزعوم، واستنباط الأحكام الفقهيّة في ضوء الاحتياجات المتنوّعة لمجتمعنا الإسلاميّ عَبر الاعتماد على المَصادر الفقهيّة الموثوقة والمُعتبرة. ولقد تهيّأ لي استخلاص خصوصيّات الفقه عند هؤلاء الفقهاء العِظام، واستنباط آرائهم الخاصّة بهم من بطون كُتُبهم الفقهيّة والرّوائيّة، وخصوصاً (**معتصم الشيعة في أحكام الشريعة**) و(**مفاتيح الشرايع**) و(**الوافي**) للفيض الكاشاني، و(**مجمع الفايده** والبرهان) للأردبيليّ، و(**الكفاية والذخيرة**) للسبزواريّ، إضافة إلى بعض الرسائل الصغيرة الصادرة عنهم. لكن مع ذلك، فإنّ كتاب (**مفاتيح الشرايع**) يَصبّ المسائل الفقهيّة في قالب خاصّ ومتميّز، ويَصوغها بأسلوب فذّ وفريد، صياغة وأسلوباً لا نظير لهما من حيث ترتيب الأبواب الفقهيّة، ونوعيّة الموضوعات المطروحة عَبر مسائله، وهو ما أكسبَ فقه الفيض نكهة خاصّة وشميماً قلّما نَجد مُضارعاً له، سالكاً به مَساراً آخر غير الذي اعتاده الفقهاء من قَبل. هذا، ولا شكّ في أنّ إجراء مقارنة فيما بين الآراء الفقهيّة المتباينة للفقهاء المجتهدين والأخباريّين، ثم تطبيق تلك الآراء بعد دراسة وبَحث الفتاوى النادرة لهم، سيُؤتي ثماره ضِعفين على الفقه، ويفتح أبواباً وآفاقاً جديدة كانت مُؤصدة من قبلهم أمام المُجتهدين والباحثين، خصوصاً عندما نرى قيام هؤلاء الفقهاء الثلاثة الكبار (موضوع الكتاب) بكَسر الجدار المَنيع للإجماع والشهرة في الفتوى، وعدم اكترائهم إلا للمُعتبر من النّصوص الفقهيّة المُنبثقة من الكتاب والسنّة، والعقل أحياناً، حتى خَلصوا إلى الفتاوى أو الآراء التي وصلتنا عنهم. لذا نأمل من أولئك الفقهاء، الذين يولون، إلى جانب الكتاب والسنّة، الأدلّة العقليّة والأبنية العقلائيّة (عُرف العُقلاء) اهتماماً خاصاً، أن يضحّوا

التجدّد والحيويّة في جسد الفقه بوتيرة أسرع ودفق أكبر، ليتمكّن من الوصول إلى جَميع زوايا المُجتمع الإسلامي المعاصر الذي يحثّ الخطى نحو محطات التقدّم والحضارة، ويأخذ على عاتقه مسؤولية إدارة المجتمعات الإنسانية بثقة وطمأنينة.

لقد أحدثَت الثورة الإسلامية في مُجتمعنا الناهض العَديد من التحوّلات في مُعظم شؤونه الحياتية، لتخلق هذه بدورها ظروفاً اجتماعية جديدة انعكست على مجال المعارف والثقافة الإسلاميّة بشكل عامّ، والفقه بشكل خاصّ. إنّ مُجتمعنا الثوريّ يشهد تطوّرات وتحوّلات متسارعة في جميع الجوانب، وهو ينتظر بفارغ الصّبر تلبية مطالبه على الصعد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية ... إلخ، وذلك من خلال نظام تشريعي إسلامي متكامل، لتهيّأ البيئة الصالحة لتربية الجيل الثوريّ الإسلاميّ الجَديد، والارتقاء به إلى مدارج السعادة والنجاح. ولكن ماذا لو تحوّلت هذه الطموحات المشروعة للمجتمع لا سمحَ الله إلى سراب، وسيطر اليأس على الناس، وفقدوا الأمل في إمكانية تأسيس نظام فقهي إسلامي متجدّد قادر على مواكبة التطورات وملاحقة المستجدّات؟ على من تقع اللائمة حينذاك؟ من هذا المنطلق، ينبغي البحث والتدبّر في الآراء الفقهيّة المتباينة، مهما كانت منابعها ومصادرها، اجتهادية أو أخبارية، شيعية أو سنّية، حتى يمكن إنقاذ الفقه من المأزق الذي فرض عليه بغَير وجه حقّ.

من الطبيعيّ أن تكون للفقهاء رؤى وأساليب خاصّة بهم في ترتيب أبواب الفقه، وهو أمر لا يَخفى على فُضلاء القوم وعلمائهم. إلاّ أنّه مع ذلك نجد الملا محسن الفيض قد أبدع في هذه الناحية أيضاً، إذ نراه غايرَ القومَ في ترتيب أبواب كُتبه الفقهية، ومالَ عن مَسلكهم، لا سيّما في كتابه **مفاتيح الشرايع**، حيث قامَ بوَضع ترتيب بَديع، واتّخذ

لنفسه سَبكاً متميّزاً، وأوردَ ذلك في قسميْن اثنيْن، مُعبّراً عن كلّ قسم بكلمة «الفنّ». فالفنّ الأوّل، مثلاً، يتناول العبادات والسّياسات، أمّا الفنّ الثاني فيبحث في العادات والمُعاملات. وهو قامَ بتحليل جميع البحوث الفقهيّة في هذا الكتاب عبر أربعة أجزاء، فاشتملَ كلّ فَنّ على ستة كُتب (أبواب)، وخاتمة، وعلى هذا فقد أودَعَ جميع الكُتب الفقهيّة المُقسّمة إلى أكثر من خمسين قسماً، أودَعها في إثني عشر كتاباً (باباً) وخاتمتيْن اثنتيْن فقط.

أمّا الكُتب والأبواب التي تناولت موضوع العبادات والسياسات، فهي:

1 ـ **مفاتيح الصلاة،** ويبحث في الطهارات والنّجاسات.

2 ـ **مفاتيح الزكاة،** في الخُمس والصّدقات.

3 ـ **مفاتيح الصّيام،** في الاعتكاف والكفّارات المختلفة.

4 ـ **مفاتيح الحجّ،** في العُمرة وزيارة النبيّ ﷺ وأئمة الهُدى (صلوات الله عليهم).

5 ـ **مفاتيح العهود والنُّذور،** في القَسَم وأقسام الذّنب والثواب.

6 ـ **مفاتيح الحسبة والحدود،** في الإفتاء واللُّقطة والقصاص والدّيّات.

وتناولت خاتمة هذا الفنّ مَبحث الأموات واشتملت على أحكام المَرضى وبعض الوصايا.

وأمّا القسم الثاني من الكتاب المذكور، ونعني بذلك فنّ العادات والمُعاملات، فيتألّف من ستّة كُتُب (أبواب)، مع خاتمة أيضاً، وهي:

1 ـ **مفاتيح المطاعم والمشارب،** ويشمل بحوثاً في الصّيد والذّبح.

2 ـ **مفاتيح المناكح والمواليد،** في الطلاق والخُلْع والمُباراة واللّعان والظّهار والإيلاء.

3 ـ **مفاتيح المعاش والمكاسب**، في إحياء المَوات والعِتق والرقّ والبَيع والرّبا والشّفعة والشركة والقسمة والمُزارعة والمُساقاة والإجارة والجَعالة والسّبق والرّماية والصّلح والإقالة، علاوة على بعض الأحكام الخاصّة بالدّيون كالقروض والرّهن وضمان الحوالة والكفالة والإفلاس والإقرار وإبراء الوديعة والعارية والغَصب والإتلاف واللّقطة، إضافة إلى أحكام التصرّف بالنّيابة كالولاية والوكالة والوصاية.

4 ـ **مفاتيح العطايا والمروّات**، في الهدايا والوَقف: السّكن والحَبس والوصيّة بالمال والعِتق والتدبير والكتابة.

5 ـ مفاتيح القضايا والشّهادات.

6 ـ مفاتيح الفرائض والمواريث.

أمّا خاتمة هذا الفنّ فتناولت موضوع الحِيَل الشّرعيّة، وهي بحوث مُفيدة ونافعة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه، وبالرّغم من وجازة واختصار كتاب **مفاتيح الشرايع**، إلاّ أنّه كتاب استدلاليّ يُعلّمنا بأسلوب رائع كيفيّة استنباط الأحكام من مَظانّها، حيث أوردَ المؤلّف بطريقة رائعة الآيات المتعلقة بالأحكام في بداية كلّ بَحث. وبذلك يُمكن اعتبار الكتاب المذكور مُعجماً ودَليلاً للآيات في آنٍ معاً. وبعد هذا وذاك، فهو يستند إلى الرّوايات والنّصوص الموجودة في السنّة عند بَحثه لأيّة مَسألة، بذكر أصل الرّواية حيناً، أو الإشارة إليها أحياناً أخرى، من باب أنّ «اللّبيب بالإشارة يَفهم». فعلى سَبيل المثال، يُشير الفيض إلى الرّواية أو الحَديث في بعض مواضع الكتاب بـ(الصحيح) تارة وبـ(الحَسن) وبـ(المُعتَبر) تارة أخرى، ويَقصد بذلك استناده إلى الصحيح أو الحَسن أو المُعتبَر من الروايات، ولم يَذكر الرّواية أو يُكرّرها مراعاة

للاختصار، وتجنّباً للإطناب، حيث يُمكن العثور عليها في كُتبه ورسائله الأخرى ككتاب **الوافي**. وقد بيّن الفيض بعض المُصطلحات الخاصّة بالأحاديث كالصحيح والحَسن وغيره، والقويّ والضعيف، في مُقدّمته وأشار إليها بشكل مُفصّل.

وقد اشتهرَ كتاب **مفاتيح الشرايع** منذ بداية تأليفه، شأنه في ذلك شأن بقية مصنّفاته، وكان مَثار اهتمام المُجتهدين، ولم يُخف المُحدّثون اهتمامهم به.

ومهما يَكن تفسير الحُلم الذي رآه صِهر المَجلسيّ الثاني رضوان الله تعالى عليه حول كتاب المفاتيح، فإنّ ذلك يدلّ بوضوح على أنّ الكتاب المَذكور كان حائزاً على ثقة المَحافل العلميّة وإعجابها.

وقد وردت قصّة الحلم المذكور في أحد كُتب التراجم، نقلاً عن العالم المَعروف (أمير محمّد صالح الحسينيّ الأصفهانيّ)، صِهر الملا محمّد باقر المَجلسيّ (مؤلّف الكتاب الجَليل **بحار الأنوار**)، الذي قال: «رأيتُ في المنام وكأنّني أسأل مولاي الإمام المهدي عليه السلام حول كتاب **المفاتيح** للمُحدّث الفيض، وكتاب **الكفاية** للمُحقّق السبزواريّ (المُلا محمّد باقر الذي كان مُعاصراً وصديقاً للفيض)، وأيّ من الكُتابيْن علينا اتّباعه. فقال مولانا المهدي عليه السلام: عليكم بالمَفاتيح!» ويسرّني أن أغتنم هذه الفرصة للتذكير هنا بأنّه، وعلى الرّغم من أنّ الملاّ الفيض كان مُلمّاً وجامعاً للعلوم العقليّة والنّقلية، إلاّ أنّه في نَفس الوقت لم يَكن ليتعامل مع أحدها على حِساب الآخر، ولم يَكن يدع أحدها ليؤثّر على الآخر، فتراه في الفقه فقيهاً متبحّراً خرتيتاً كأنّه لم يخبر الفلسفة، وفي الفلسفة فيلسوفاً متبحّراً كأنّه ما عرف الفقه في حياته، وهكذا في العرفان وفي التفسير وغير ذلك من العلوم. فلم نَرَه قطّ يَخلط بين التصوّف والعرفان والفلسفة والكلام من جهة، وبين الفقه من جهة أخرى، وهو ما يُدلّل، بما لا يَقبل الشكّ، على عظمة

آرائه الفكرية والنظريّة المستقلّة، ويبيّن بجلاء رسوخ عقيدة الملا الفيض في مسؤوليّته الحسّاسة تجاه الفقه الإسلاميّ الأصيل، وثبات قَدمه في هذا المضمار. وتجدر الإشارة إلى أنّه شرع بتأليف كتابه القيّم الموسوم (**مُعتصم الشيعة**) لمّا يَبلغ الثالثة والعشرين من عمره، قاصداً بذلك تَقديم فقه مُفصّل ومُستدلّ في جميع أبوابه[1]، لكنّه اكتفى بكتاب الصلاة الذي اشتملَ على أحكام الطهارة، وهو كتاب يَكاد يكون بحَجم كتاب **مفاتيح الشرايع**، ثمّ بعد ذلك توجّه نحو العلوم العقليّة والباطنيّة، وبعد أن قصعَ ظمأه وشفى أوامه منها، ابتدأ بتصنيف كتابه الموجز والمُستدلّ **كتاب الشرايع** الذي نحن بصدده، حتى أتى على آخره.

ويقول الفيض في مقدّمة كتابه «**مفاتيح الشرايع**»: «كُنتُ قد عزمتُ في البداية على تصنيف كتاب شامل في الفقه بعنوان **مُعتصم الشيعة في أحكام الشريعة**، فلما انتهيتُ من كتابة جزئه الأوّل في الصّلاة ومُقدّماته في الطهارة وغيرها، قرّرتُ الشروع بما هو أهمّ وأعمّ، ألا وهو تَحصيل العلوم الدينيّة وأصول الدّين بتبصّر ويَقين، ما أدّى إلى تأخّر إتمام الكتاب المَذكور لبضع سنين. وبعد انقضاء تلك السنين، شرعتُ ثانية في الكتابة وتكملة المُصنّف المُشار إليه (أي: **مُعتصم الشيعة**) لأبدأ من حيث انتهيت، لكن، ولأنّني أردتُ أن يكون الكتاب المذكور كتاباً مُفصّلاً، ومُعظم الناس لا يرغب إلاّ في مطالعة وقراءة الموجَز من الكُتُب، فقد خطرَ ببالي أن أختصر الكتاب وانتهي منه على تلك الصّفة. وهكذا فعلتُ وبه التزمت، حتى خرج الكتاب بالصّفة التي ترونها بين أيديكم تحت عنوان «**مفاتيح الشرايع**» الذي هو موجز الكتاب الأوّل (**مُعتصم الشيعة**) مشتملاً على جميع الأبواب الفقهيّة...».

---

(1) راجع أحد الفهارس الثلاثة حول كُتبه والمكتوب بخَطّه والمحفوظ في مكتبة الحضرة الرضويّة المقدّسة برقم (7839).

ورغم كَون الكتاب (كتاب **مفاتيح الشرايع**) خرجَ مُختصراً موجَزاً، إلاّ أنّ مؤلّفه تعهّد باشتماله على أكثر المسائل والمواضيع احتياجاً ولزوماً، وأن يكون ككتاب (**مُعتصم الشيعة**) في شموليّته على دلائل أصول المسائل، وكيفيّة استنباط كلّ مَسألة من أدلّتها وبشكل مُختصَر ومُفيد. وبهذا الصّدد، يقول الفيض:

«لمّا رأيتُ رغبة الطلاب متعلقة بمطالعة الكُتب الموجزة، وألفيتهم يرجّحون ذلك على المؤلّفات الضخمة المُطنبة، قمتُ بعد الاستعانة بالله والتّوكل عليه سبحانه، بتأليف هذا الكتاب وإخراجه بشكله المُختَصر بحَمد الله، واجتنابي لذكر الفروع المتفرّقة بطريقة يُمكن من خلالها الحصول على حُكم أغلب المسائل الشائعة من هذا الكتاب وفي أيّ زَمان كان، وذلك لاشتماله على أغلب الأدلّة المتعلقة بأصول المسائل، وبيان كيفيّة استنباط الأحكام مع نقل الإجماع بشأن كلّ مسألة من تلك المسائل على النّحو المَعهود. ولم أجد لناقل الإجماع في عصري مُخالفاً من علماء المذهب لأنّ الظاهر من الإجماع هو هذا كما يبدو وإلاّ لكان وقع الخلاف والتّناقض في كلام مُدّعي الإجماع. أمّا أنا فلم أعتمد على أيّ شكل من أشكال الإجماع إلاّ ما دَخل فيه شأن المعصوم عليه السلام، لأنّ هذا النّوع من الإجماع فقط هو الذي يمكن أن يكون حُجّة وما عدا ذلك ليس بإجماع ولا حجيّة له. وقد أشرتُ في كلّ حُكم من الأحكام الواردة إلى الحَديث الذي وردَ بشأنه، سواء ما تذكّرتُه من الأحاديث أو ما وصلني منها منقولاً عن أشخاص موثوقين، ثم دوّنتُ مدى صحّة وحُسن ووثاقة ذلك الحَديث أيضاً».

وقد أشار المؤلّف في نهاية كتابه إلى تاريخ انتهائه من تصنيفه، وهو سنة (1042هـ\1633م).

شروح كتاب مفاتيح الشرايع

لقد كُتبت العَديد من الشروح والحواشي والتعليقات على كتاب المفاتيح، وليس ذلك إلاّ دَليلاً على أهميّته وبيانه النّاصع وشهرته التي ملأت الآفاق، وغزارة مادّته. ومن جملة تلك التعليقات والشّروح نذكر:

1 ـ **شَرح المفاتيح**، للسيّد إبراهيم بن محمّد باقر الرّضويّ القمّي، من علماء القرن الثاني عشر الهجريّ.

2 ـ **شَرح المفاتيح**، للسيّد أبي الحَسن بن السيّد عبد الله بن نور الدّين بن محدّث الجزائريّ.

3 ـ **شَرح المفاتيح**، للمولى أبي الحَسن العامليّ، جَدّ صاحب كتاب **الجواهر** لأمّه، وقد سمّاه بـ(**شريعة الشيعة ودلائل الشريعة**)، حيث فرغ من شَرح الباب الأوّل منه الذي ينتهي عند بَدء مَبحث مقدّمات الصلاة عام (1129هـ\1717م).[1]

4 ـ **شَرح المفاتيح**، للوحيد البهبهانيّ والمُسمّى (**مصابيح الظلام على كتاب الصلاة والزكاة والصّوم والخُمس**)، وهو كالمدارك في الحَجم.

5 ـ **شَرح المفاتيح**، للآقا محمّد جَعفر بن آقا محمّد علي الكَرمانشاهيّ، وهو حَفيد الوحيد البَهبهانيّ.

6 ـ **شَرح المفاتيح**، للمَولى محمّد حسين بن مولى محمّد حسن الگيلانيّ الأصفهانيّ.

---

(1) «روضات الجنّات»، ج4، ص119.

7 ـ **شَرح المفاتيح**، للحسين بن محمّد بن أحمَد العصفوريّ البحرانيّ، بعنوان (**الأنوار اللّوامع**).[1]

8 ـ **شَرح المفاتيح**، لمحمّد رضا بن عبد المُطلّب التبريزيّ.

9 ـ **شَرح المفاتيح**، للمولى محمّد رضا بن مولى محمّد مؤمن القمّي.

10 ـ **شَرح المفاتيح**، للشيخ سُليمان بن الشيخ أحمَد آل عبد الجبّار القطيفيّ.

11 ـ **شَرح المفاتيح**، للسيّد عبد الله بن محمّد رضا شُبّر الحسينيّ الكاظميّ.

12 ـ مُختصَر **شَرح المفاتيح**، للسيّد عبد الله شُبّر بعنوان (**المِصباح السّاطع**).

13 ـ **شَرح المفاتيح**، للسيّد عبد الله بن السيّد نور الدّين الجزائريّ بعنوان (**الذّخر الرائع**).

14 ـ **شَرح المفاتيح**، للشيخ عبد الله بن الشيخ علي بن يَحيى البَحرانيّ بعنوان (**أنوار المصابيح**).

15 ـ **شَرح المفاتيح**، للآقا محمّد علي بن الوحيد البهبهانيّ بعنوان (**مفتاح المَجامع**).

16 ـ **شَرح المفاتيح**، للسيّد علي بن أمير محمّد الطباطبائيّ، صاحب **الرّياض**. ولم يَقم صاحب **الرّياض** إلا بشَرح الصلاة في المفاتيح.

---

(1) كَشف الحُجب.

17 ـ **شَرح المفاتيح**، للسيّد محمّد بن عبد الكَريم البروجرديّ، جَدّ بَحر العلوم، بعنوان (**مفتاح أبواب الشريعة**).

18 ـ **شَرح المفاتيح**، للسيد محمّد بن مير سيّد علي الطباطبائيّ المَعروف بـ(المُجاهد)، بعنوان (**نهاية المَرام**).

19 ـ **شَرح المفاتيح**، لمحمود بن آقا محمّد علي الكَرمانشاهيّ.

20 ـ **شَرح المفاتيح**، للشيخ محمّد هادي بن المولى مرتضى، إبن أخ المؤلّف الملا محسن الفيض، في مُجلّديْن اثنيْن، حيث يوجد المُجلّد الأوّل منه في مكتبة الحضرة الرضويّة المقدّسة.[1]

وفيما يَلي بعضاً من الحواشي والتّعليقات المُصنّفة على كتاب **مفاتيح الشرايع**:

1 ـ حاشية على **المفاتيح** للوحيد البهبهانيّ.

2 ـ حاشية على **المفاتيح** للسيّد حيدر العامليّ.

3 ـ حاشية على **المفاتيح** للميرزا محمّد بن سُليمان التنكابُنيّ، صاحب **قصص العُلماء**.

4 ـ حاشية على **المفاتيح** للملا محمّد بن علي بن إبراهيم الأحسائيّ البحرانيّ.

5 ـ حاشية على **المفاتيح** لعلم الهُدى محمّد بن محسن (النَجل البِكر للمُلا محسن الفيض).

6 ـ حاشية على **المفاتيح** لمحمّد محسن بن محمّد بن علم الهُدى (حَفيد الملا محسن الفيض).

(1) فهرست كُتب مكتبة الحضرة الرضويّة المقدّسة.، ج2، ص76.

7 ـ حاشية على **المفاتيح** للملا محمّد يوسف بن محمّد علي لاهيجيّ.[1]

وعدد آخر من الشروح والحواشي التي لم نتمكّن من الحصول عليها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ كتاب **مفاتيح الشرايع** يُدرّس حاليّاً في كلية الفقه والحقوق الإسلامية بجامعة طهران والجامعة الإسلامية الحرّة، وذلك لمراحل الدكتوراه.

---

(1) أنظر: مقدّمة «مفاتيح الشرايع»، ج1، ص40، وكذلك «كَشف الحُجب وروضات الجنّات».

المقال الثالث

الملّا (المولى) محمّد باقر

المعروف بالمحقّق السبزواري

سيرة موجزة

قال الخوانساريّ في مَعرض ترجمته للسبزواريّ: «هو الملا محمّد باقر نَجل محمّد مؤمن الخراسانيّ السّبزواريّ، فاضل وعالم وحَكيم ومُتكلّم وفقيه أصوليّ ومُحدّث نَبيل. هاجرَ بعد وفاة والده إلى أصفهان لمواصلة تعليمه، فسطع اسمه شيئاً فشيئاً، وذاعَ صيته في تلك النّواحي، حتى أصبح موضع اهتمام ورعاية سلطان زمانه الشاه عبّاس الثاني، فعُيّنَ إماماً لصلاة الجُمعة، واحتلّ مَنصب شَيخ الإسلام، علاوة على انشغاله بتدريس العلوم الإسلاميّة في مدرسة المولى عبد الله الشوشتريّ.

وكانت توجد بينه وبين المُلاّ محسن الفيض الكاشانيّ حالة من الإنسجام التامّ والتوافق الكامل، فيما يتعلّق بالكثير من المراسيم والفتاوى والأحكام.

أمّا أهمّ مؤلّفات هذا العالِم المُجدِّد ومُصنّفاته القيّمة، فهي:

1 ـ **ذخيرة العِباد في شَرح الإرشاد**: شَرح مُفصّل لكتاب إرشاد

الأذهان للعلاّمة الحليّ، بلغ عدد سطوره حتى نهاية كتاب الحَجّ حوالي ثمانين ألفاً.

2 ـ **كفاية الفقه**: ويقع في مائتي ألف سَطر تقريباً، ويُمكن اعتباره تتمّة وتكملة لكتاب **الذخيرة**، حيث قامَ بالشّرح والتعليق على أبواب العبادات فيه بشكل موجَز، في حين أطنبَ وأسهبَ في تَفصيل وتَحقيق قسم المُعاملات منه.

3 و4 ـ رسالتان في الوجوب العَينيّ لصلاة الجُمعة: إحداهما باللغة الفارسيّة والأخرى بالعربيّة.

5 ـ الرسالة الخلافيّة: أشارَ فيها إلى الإختلافات الموجودة بين الفقهاء فيما يتعلّق بالمسائل الفقهيّة.

6 ـ رسالة الغناء: ويبحث فيها موضوع الغناء.

7 ـ رسالة في الغُسل: ويَبحث فيها أقسام الغُسل وأحكامه.

8 ـ رسالة في تَحديد النّهار الشرعيّ: وهي عبارة عن بحث في تحديد وقت النّهار من الناحية الشرعيّة.

9 ـ كتاب مفاتيح النّجاة: وهو كتاب مُفصّل وكبير باللغة الفارسيّة في الأدعية وآداب التعويذات والأحراز والأعمال والأدعية الخاصّة بأشهُر السَّنة.

والمُحقّق السبزواريّ هو أحد تلامذة الشيخ البهائيّ، حيث حصل منه ومن السيّد حسين بن حَيدر العامليّ على إجازة في الرّواية.

10 ـ والكتاب العاشر من كُتب السبزواريّ هو شَرح كتاب **(زبدة الأصول)** لأستاذه الشيخ البهائيّ.

11 ـ **روضة الأنوار**: وهو كتاب ضَخم باللغة الفارسيّة يتحدّث

عن آداب الملوك. أمّا أشهر تلاميذ السبزواريّ فهو المُحقّق آقا حسين الخوانساريّ، زَوج أخت السبزواريّ، والمولى محمّد سراب، وكلاهما كانا من العُلماء المعروفين في ذلك الزّمان. هذا وتوفي الملا محمّد باقر السّبزواريّ سنة (1090هـ\1679م)، ونظّم تاريخ وفاته المَذكور في بيت شعريّ بحَسب الحروف الأبجديّة، وهو (شد شريعت بى سر وافتاد از پا اجتهاد!)[1]. (فقدت الشريعة الرأس، وهوى الاجتهاد من عليائه). وقد نُقِلَ جُثمانه الطاهر إلى مدينة مَشهد بحفاوة كبيرة، ليوارى الثرى بجوار ثامن الحُجَج الإمام علي بن موسى الرّضا عليه السلام.

وحول ذلك قال صاحب (**أمل الآمل**)، وهو يَذكر جانباً من سيرة حياة السبزواريّ:

«كان المولى محمّد باقر السبزواريّ عالماً فاضلاً ومُحققاً حَكيماً ومُتكلّماً فقيهاً ومُحدّثاً جَليلاً، له مؤلّفات عديدة من جملتها: **شَرح الإرشاد**، وهو كتاب لم يُسعفه الوقت لإكماله، ثمّ كتابٌ في الفقه ورسالة في الغناء وأخرى في الصلاة والصّوم بالفارسيّة».

هذا ويبذل العُلماء الكِبار والمُحقّقون الأجلّاء جهوداً جبّارة في مَجال التّحقيق في المسائل الفقهيّة، وإعادة النّظر في الإجتهاد السابق. وهم يقدّمون خَدمات جزيلة في حَقل الفقه المُتجدّد، عبر ابتكارهم لآراء جَديدة في إطار اجتماعي ينسجم ومُقتضيات المُجتمع الإسلاميّ المعاصر. ولا شكّ في أنّ هؤلاء العِظام هم أكثر الناس عُرضة للحَسد والضغينة من قِبَل ضعاف النّفوس الذين لا يتوانون عن رَميهم بالفسق، ونعتهم بالجَهل ووصفهم بالكفر. فلم يَكن أيّ من أولئك الفقهاء المجدّدين للفقه الاجتماعيّ الجَديد بمَأمن من حقد الحاقدين ودسّ

---

(1) «ضُرِبَ عُنق الشريعة وانهار صَرحُ الإجتهاد!» (المترجم)

الدسّاسين. فقد كان أحد العُلماء مثلاً (ولا أريد ذِكر اسمه) يُسمّي المُحقّق والمُحدّث الكَبير المُلاّ محسن الفيض، بـ(مُسيء) بدلاً من (مُحسن)، ويَنعته بأقبح الصّفات وأسوأ المُسمّيات. فلمّا تبيّنت لذلك العالم طهارة روح الفيض وإبداعه الفكريّ وآراؤه البنّاءة في الإصلاح الاجتماعيّ والدّينيّ، قرّرَ الذّهاب من مدينة (قُم) حيث كان يقطن فيها إلى باب مَنزل الملاّ فيض في (كاشان) سَيراً على قَدَميه. فلمّا طرق الباب وسمعَ صوتَ الملا فيض (وهو يقول: مَن يَطرق الباب؟)، أجاب قائلاً: «يا مُحسِن! قد أتاكَ المُسيء!». ففُتِحَت الباب، وتعانقَ الطّرفان وتصالحا، لكنّ العالم المَذكور لَم يتمكّن من المكوث طويلاً عند الفيض لفَرط خَجله واستحيائه منه بعد الذي بَدر منه، فطفق راجعاً إلى (قم). وفي أحد كُتبه، نعتَ الشيخ أحمد الأحسائيّ الملا محسن الفيضَ بـ(المُسيء) كذلك.

هذا، وغالباً ما تتناول الكُتب الفقهيّة الكبيرة والمُفصّلة فتاوى العُلماء الكِبار، وبخاصّة الفقهاء الثلاثة الذين نحن بصددهم في هذا الكتاب، فتجدها تتعرّض لهم بالسوء من دون مراعاة لحرمة أو أدب، حتى لكأنّ هذا الأسلوب المَقيت أصبح عادة بَغيضة متداولة بين بعض الفقهاء منذ القدم. والحقّ أنّ هذا الأسلوب كانت له سوق رائجة، انعكست في كثير من الأحيان في المصنّفات والمؤلفات. لكنّنا مع ذلك نجد أنّ هذه الطرق الشاذة لم تزد العُلماء الأجلاّء، بل وبالجملة جميع العقلاء، إلاّ احتراماً وتقديراً لهذا السلف الصالح من الفقهاء، وتمجيداً لمدارسهم ونهجهم الخالد، فجعلوا من أنفسهم دِرعاً منيعة وجَوشناً صلباً لصدّ سهام القَدح واللّوم عنهم. وإليك أيّها القارئ الكَريم أمثلة لهذه الأساليب الوضيعة في النقد والنيل من هيبة الفقهاء ومكانتهم:

* فيما مَضى قامَ بعض العُلماء المُدوّنة أسماؤهم في كُتُب التراجم، والمحفوظة فيها سيرهم، قاموا بتأليف رسالة في الرّد على أستاذهم

الكَبير وشيخهم النّحرير، الصّدوق، الذي يَنطق العلم من عظمته وخِلاله، ويتمثل الإيمان في تقواه وأفعاله، وقالوا فيه وكتبوا عنه، فأطلقوا لأنفسهم عنان هواهم، وانتقدوه لقوله بجواز سَهو المَعصوم، فنسبوه إلى الجَهل، وعَزوه إلى السّفه والضّعف. فلا غَرو أن لا شيء أعظم وأشنع من وصف العُلماء بالجَهل. كما وهناك من مَشاهير العُلماء من قام بالردّ على الآراء العلمية الاستدلالية الجَديدة لمحمّد بن إدريس (صاحب السرائر) بشكل شَنيع وأسلوب فَضيع، وعلى علماء آخرين مثل المترجم له الملا مُحسن الفيض والملا محمّد باقر السبزواريّ، فطعنوا فيهما ما استطاعوا، وأكثروا السبّ والشّتمَ حتى مَلّوا. غير أن هذه التخرصّات لم ولن تثني العُلماء المصلحين الحَريصين على دينهم ومجتمعهم عن حمل الأمانة وأداء رسالتهم الشريفة على أكمل وجه، وكما قيل في الأمثال «**ليس هشيماً تذروه الرّياح**».

الباب الرابع

آراء الفقهاء الثلاثة
في بعض المسائل الأصوليّة والفقهيّة

■ المقال الأول: **المسائل الأصولية**

1 ـ مَصادر الفقه.

2 ـ الإجتهاد وتَقليد المُجتهد.

3 ـ تَقليد المُجتهد الميّت.

4 ـ مُجتهدٌ أم مُقلّد؟.

5 ـ دَلالة الأمر والنّهي.

6 ـ دلالة الألفاظ الخَمسة على الأحكام الخَمسة.

7 ـ تَقسيم الأحاديث.

8 ـ الإجماع ونَقده.

9 ـ عَدم التذكية ونَقده.

المقال الأول

المسائل الأصولية

1
مَصادر الفقه

حسبنا الكتاب والسُّنة (روايات المعصومين عليهم السلام)

في مقدمّة كتابه مفاتيح الشرايع وخلال تناوله لمبحث المَصادر الفقهيّة، يقول الملا الفيض:[1]

«. . . مصادر الفقه وأسسه المتينة هي مُحكمات كلام الله سبحانه وكلام رسوله ﷺ، وأهل البيت عليهم السلام، من غير تقليد لغيرهم وإن كان من الفحول ولا اعتماد ما يُسمّى الإجماع ولا متابعة للشهرة الفتوائية من غير دَليل ولا بناء على أصول الفقه المُبتدعة، التي لم يهد إليها الشّرع، ولم يضف الحجّية عليها، ولا جمود عند الألفاظ (الأدلة) بشحيح علومنا، ولا العمل بالقياس[2]. أمّا في مُقدمة كتابه (مُعتصم الشيعة)، فيقول الفيض: «لا نتّبع إلاّ القرآن الكَريم والأحاديث الثابتة الواردة عن

(1) مفاتيح الشرايع طبعة (قم)، ج1، ص4.

(2) قوله «ولا اعتماد على ما يُسمّى إجماعاً..» إنّما يُخاطب بذلك المُجتهدين والإشارة إلى أنّهم كانوا وما زالوا يعملون بذلك.

المَعصوم عليه السلام على ألاّ تكون تلك الأحاديث مُخالفة لنصّ القرآن الكَريم.» وفيما يخصّ «الإجماع»، يقول: «إذا بلغ الإجماع حدّاً أيقنّا معه نسبة المُتعلّق (أي مَعقد الإجماع) إلى المَعصومين عليهم السلام وصار علماً ضرورياً لدينا، كالإجماع في مسألة مَسح الأرجل في الوضوء، والإجماع في مسألة نَفي العَول والتّعصيب في الإرث، ففي هذه الحالة فقط يُعتبر الإجماع «حُجّة»، وإلاّ فالإجماع أيّاً كان نوعه وشَكله (سواء منه ما كان مُحصّلاً أم مَنقولاً) لا اعتبار له ولا حجّية بنظر المُحقّقين، على الرّغم من أنّ بعض العُلماء احتجّوا بنوع من الإجماع في كتبهم الفقهية، ثمّ عادوا لينكروه في مصنّفاتهم الأصولية، معتبرين هذا النّوع من الإجماع دليلاً مستقلاً لإثبات حُكم شرعيّ ما، بينما ليس هناك أيّ دَليل (لا في الكتاب ولا في السنّة) يؤيّد ذلك. بل وربّما وجِدَ دليل يُخالف ذلك الإجماع. وسوف أنقل ذلك النّوع من الإجماع المَزعوم في مباحث كتابي مع أنّني لن أستند إلاّ على الإجماع المُعتمَد والموثوق».

وفي كتابه **الوافي**، يُشير الفيض إلى الإجماع المُعتمَد والموثوق بقوله:

«هناك نوع واحد من الإجماع وارد عن الأئمّة عليهم السلام، وهو الإجماع الوحيد الذي نحتجّ به، وهو أن تكون هنالك أحياناً رواية أو حَديث من الأحاديث متّفق عليها من الشيعة في النّقل والعمل بمَضمونها، وتُسمّى مثل تلك الرواية أو ذلك الحَديث مُجمَع عليه».

ويشبه ذلك ما نقرأه في حَديث للإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام فيما يتعلّق بترجيح بعض الروايات المُتعارضة، في قوله عليه السلام: «خُذْ بالمُجمَع عليه بين أصحابكَ فإنّ المُجمَع عليه لا رَيب فيه».

ويستطرد الفيض في الموضوع نفسه فيقول: «هذا هو مَعنى الإجماع الصّحيح المُشتَمل على قول المعصوم عليه السلام، وهو ما كان عليه قُدماء الشيعة الذين كانوا يَرون في ذلك كاشفاً لقول الإمام، وأنّه لا إجماع مهما كان يُمكن اعتباره حُجّة غير ذلك...»[1].

وفي كتاب **سفينة النّجاة** يقول:

«إنّ مآخذ الأحكام الشرعيّة ومَصادرها لا تكون إلاّ على أساس الكتاب والسنّة وأحاديث أهل البيت سلام الله عليهم، أمّا الاجتهاد فيها والقول باتّفاق الآراء (أي الإجماع) فليس إلاّ بِدعة في الدّين واختراعات المُخالفين».

وعلى الرّغم من عَدم اكتراث الفيض أو التفاته لا إلى الإجماع ولا إلى الدّليل أو العَقل، لكنّه، وكما هو واضح وبيّنٌ في كتاباته في مناسبات عديدة، وخلال بحوثه المذكورة في **مفاتيح الشرايع**، مُتمسّك بكلا هذين الدليلين أي الاجماع ودليل العقل. على سبيل المثال لا الحَصر، لاحظ النّص التالي المكتوب بخطّه في كتابه المُشار إليه:

«... إنّما يجب الخُمس في الغنائم بالإجماع[2] والآية والصّحاح...، ومنها الكنوز. ويجب الخُمس فيها بالإجماع والصّحاح[3]...، ويُستحَبّ التّصدّق بالضرورة من الدّين... ودَليل العقل.»[4]

وفيما يخصّ شهرة الفتوى، يقول الفيض في المقدّمة نفسها:

---

(1) «الوافي»، ج1، ص10.

(2) «مفاتيح الشرايع»، ج1، ص222.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص218.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص230.

«وأمّا الشهرة وخاصّة في زماننا (ونعني بذلك شهرة الفتوى في غياب المعصومين-ع) فلا يُمكن اعتمادها أو اعتبارها بأيّ شكل من الأشكال، كما بيّنتُ ذلك في كتاب نقد الأصول الفقهيّة. وعلى هذا، فمَن لا يَجد سبيلاً إلى الإمام المعصوم أو الفقيه المُفتي بحَسب قول الإمام ﷺ، عليه أن يحتاط ما أمكنه ذلك، فإذا لم يتيسّر له الإحتياط وتعسّر ذلك عليه وأدّى به إلى الحَرج، فهو مُخيّر بالعَمل وفقاً للأخبار المُتعارضة والأقوال المنقولة عن النّبيّ ﷺ والإمام ﷺ وليس لأقوال المُجتهدين، وذلك لسببيْن اثنيْن: أوّلهما أنّ وجود التعارض والاختلاف في أقوال المُجتهدين هو أكثر منه في أحاديث المعصومين. أمّا السّبب الآخر فإنّ ما يتعلّق بالتعارض بين خَبريْن هو أمرٌ مأثور عن أئمة الهُدى، وذلك أنّه، بعد اتّباع الترتيب وإجراء الترجيح والأخذ بالخَبر الراجح، إذا كان الخَبران متساوييْن ومُتعادليْن، أمكنكَ الأخذ والعمل بأيّ منهما، وهذا هو السبب في قولنا بالاختيار الذي ذَكرناه، ومَعنى ذلك أنّهم ﷺ أذِنوا لنا بالعَمل بمُقتضاه، لكنّهم لم يأذنوا بالأخذ بقول المُجتهد إذا لم يَنسبه إلى المعصوم».

هذا، وقد قامَ مؤلّف هذا الكتاب بتأليف مُصنَّف بعنوان (**مبادئ الفقه والأصول**)، ذكرَ فيه خلاصة آراء الأصوليّين حول الإجماع والشهرة، ونوّه إلى أنّ الفقهاء الأصوليّين لم يكترثوا بالإجماع والشهرة في مَجال أصول الفقه.

2
الإجتهاد وتَقليد المجتهد

يقول الفيض في مُقدّمة كتابه الموسوم (**مُعتصم الشيعة**):

«التّفقه في الدين على قسميْن: تفقّه تحقيق وتفقّه تَقليد؛ فأمّا التفقّه التحقيقيّ فهو خاصّ بالأنبياء والأئمّة عليهم الصلوة والسلام

لأخذهم العلوم والمَعارف كلّها عن الله سبحانه، وبلوغهم مرتبة اليقين في تلك العلوم والمَعارف. وأمّا التفقّه التقليديّ فهو على قسميْن كذلك: الأوّل هو التفقّه التقليديّ المبني على الرّأي، والآخر تفقّه تقليديّ على غير بَصيرة أو هدى. أمّا الأوّل فهو التقليد الذي يُطلق عليه في عُرف المُتشرّعة بالتفقّه، وهو عبارة عن تقليد النبيّ ﷺ وأوصيائه أئمة الهُدى ﷺ؛ أمّا الثاني فهو التقليد الذي لا يكون على أساس البصيرة والتبصّر، ويُعرَف في اصطلاح المُجتهدين بتقليد الفقيه أو المُجتهد. وتَعتقد الإماميّة أنّه يجوز تقليد الأئمة الإثني عشر ﷺ بعد النّبيّ ﷺ، وقد أثبتنا هذه المسألة في مواضعها»[1].

ثم يُضيف قائلاً:

«باستطاعتنا أن نجد طريقة للجَمع بين الأحاديث المتناقضة في أحاديث أئمة الهدى».

ويتابع:

«يجب التريّث أمام الشّبهات، ولا بدّ من اجتناب العمل بالقياس وأصول الفقه لكونهما من البِدع التي أخذت طريقها إلى عُلمائنا بحجّة اتّباع أهل السنّة»[2].

وفي التنبيه الثاني من المقدّمة الأولى، حمل مؤلّف كتاب **الوافي** على الاجتهاد والمُجتهدين، فخطّأ حجيّة الخَبر الواحد الذي يَعتبره من نسج خيالهم، ويردّ عليهم أصول الفقه الذي يَعتقد أنّه بمثابة اتّباع لأهل

---

(1) قامَ الملا الفيض بطَرح هذه المسألة بشكل مُغاير وذلك في المقدّمة الأولى من مقدّمات كتاب «الوافي»، ثم ذكر أنّه قامَ بتفصيل هذه المطالب وإثباتها بشكل أوسع في كتاب «سفينة النّجاة» وكتاب «الأصول الأصليّة»

(2) لقد أجبتُ عن هذه الاعتراضات في القسم الأوّل والثاني من هذا الكتاب بالتّفصيل، فيرجى مراجعة ذلك.

السنّة. ثم يَشرح في كتابه **الوافي** وببيانٍ تامّ وإطناب كامل، السببَ وراء تعلّق العُلماء المتأخرين بأصول الفقه، وتشبّثهم بالاجتهاد والإجماع الذي هو إتفاق آراء الناس.[1]

3
الإجتهاد وتَقليد المُجتهد

تحدّثنا في المَبحث السابق بشكل مُختصر عن هذا الموضوع، وسنتابع فيما يلي هذا الموضوع:

يقول الملاّ الفيض في كتابه **مفاتيح الشرايع** في باب (الأمر بالمَعروف والحسبَة):[2]

«لا يُجوّز أغلب المُجتهدين الذين يعملون برأيهم، تَقليد المُجتهد المَيّت، وقد اشتهرت هذه الفتوى حتى كادت تصل حدّ الإجماع لديهم. وبصرف النّظر عمّا إذا كان هذا الرّأي حَقّاً أم باطلاً، ونحن نتساءل: إن كانت آراؤهم حقّاً، فلمَ تتحوّل بعد وفاتهم باطلاً؟!

وعن قولهم بالتفصيل يقول: قد ذكروا أنّه لا اعتبار لآرائهم (أي المجتهدين) بعد الموت، وأنّها مُعتبرة في حياتهم فقط... وهذا هراء وباطل، إن كانت آراؤهم مُعتبرة في حياتهم وجبَ أن تكون كذلك بعد مماتهم، بل وفي كلّ وقت، أمّا إذا لم تكن مُعتبرة في ذلك فهي كذلك في جميع الأوقات، أمّا التفصيل في ذلك فليس مقبولاً.

ويقول الملاّ الفيض في مقدّمة **مفاتيح الشرايع** في موضوع تقليد المُجتهد الميّت: «إنّ الذين لا يميّزون بين الهِرّ والبِرّ، عليهم العمل بالحُكم القائل «أدخلوا البيوت من أبوابها» بدلاً من تسلّقهم جدارانها!

(1) راجع الوافي»، منشورات مكتبة آية الله المرعشيّ النّجفيّ، ج1، ص8 ـ 9.

(2) «مفاتيح الشرايع» منشورات مَجمع الذخائر الإسلاميّة، قم، ج2، ص52.

فهم يُفتون بالأحكام الشّرعيّة من دون سابق معرفة بالأحكام الدّينية، سوى أنّهم يتّبعون الحَدس والتخمين أحياناً، أو تقليد آراء السابقين أحياناً أخرى، على الرّغم من وجود كَبير اختلاف بين آرائهم، مع أنّ أغلبهم يعتقدون بعدم جواز تقليد الميّت، وأنّه لا عقيدة ولا رأي للميّت. والأدهى من ذلك أنّهم لا يُقدّمون أيّ دَليلٍ واضح على ادّعائهم ذاك. إنّ هؤلاء إنّما يسيرون في طريق ملؤه الشكّ والانحراف؛ إنّما مَثل مَن يَعمل دون بَصيرة كمَثل الذي يَمشي فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كلّما مَشى مسافة أطول ابتعدَ عن هَدفه أكثر فأكثر.» وقد نوّه المَلاّ الفيض إلى هذا الموضوع بكلام مُشابه لِما ذكرناه في مقدّمة كتاب **معتصم الشيعة**.

وتجدر الإشارة هنا إلى وجود قلّة من المُجتهدين ممّن يجوّزون تقليد الميّت ابتداءً، منهم (المُحقّق القميّ) الذي طرح هذه المسألة في الجزء الثاني من كتاب **القوانين**، وأجاز بقوّة تقليد المجتهد الميّت.

ووردَ في كتاب **جامع الشتات** جواز تقليد الميّت ردّاً على سؤال في هذه المسألة (وهي مسألة خاصّة) يقول: هل يمكن تقليد ابن أبي عقيل أو الفقهاء الكبار الذين توفّوا؟ فكان جواب صاحب **الشتات**: جواز تقليد الميّت وإن كان قويّاً عندنا...[1]

3
مُجتهدٌ أم مُقلّد

هنالك فتوى مشهورة بين فقهائنا، تقول: «الناس في عصر غيبة الإمام، أي العصر الذي نعيشه محرومين من بركة وجود المعصومين

(1) جامع الشتات، الطبعة الحجريّة، ص440. موجز ما ورد في مجمع الفايده والبرهان، ج2، صص 183 ـ 227

عليهم السلام، وهم على صنفيْن لا ثالث لهما: مُجتهد ومُقلّد؛ ومن هو خارج هذين الصنفين، جميع عباداته باطلة، وإن كانت مطابقة للواقع».

ومعنى هذا الرّأي أنّ الجاهل بالحُكم الشرعيّ ليس معذوراً، بل مسؤولاً بكلّ مَعنى الكلمة. وهناك جماعة من الفقهاء المتأخرين، من بينهم المُحقّق الأربيليّ، يعتقدون بوجود صنف ثالث يتوسط الصّنفيْن المَذكوريْن، حيث يقول: «الجاهل مَعذور، وعباداته صحيحة ومُجزاة إذا كانت مطابقة للواقع، فاليقين والقطع بأصول العقائد الدينيّة لدى أغلب الناس وخاصّة الذي بلغ حديثاً، هو عمل مُشكل ومُخالف للسّماحة والسهولة الإسلاميّة، ولدينا رواية تؤيّد ما نقول[1]».

وقد أورد المُحقّق الأردبيليّ استدلالاً على قوله وهو أصل البراءة وصعوبة العلم بالمُجتهد ومعرفة المجتهد الجامع للشروط، وعدالته، خصوصاً مع وجود الإشكال الحاصل في مَعنى العدالة، وكيفيّة الجزم واليقين بعدالة المُجتهد، وكيفيّة إثبات ذلك كلّه للأطفال والعامّة الذين يشكلّون الأكثريّة والأغلبيّة من الناس. خلاصة القول أنّه بسبب العسر والحرج الذي تنطوي عليه المسألة، وسماحة الدين وسهولته، لا يكلّف عوام الناس والأطفال فوق طاقتهم.

أمّا المُحقّق القمّي فيقول:[2]

«إذا كان مُراد هؤلاء الفقهاء (الأردبيليّ وغيره) هم الناس الغافلين عن المسائل والساهين عنها بالكليّة، والعاجزين عن دَرك واستيعاب ما قد قيل، كما هي الحال مع أغلب العوام وحَديثي البلوغ والنّساء، ففي

---

(1) ملخّص لما ورد في «مجمع الفائدة والبرهان» موجود في ج2، ص183- 227

(2) «القوانين المحكمة»، الطبعة الحجريّة، ج ، ص140 ـ 143.

هذه الحالة يُمكن القول: إنّ رأي الأردبيليّ ومن هم على رأيه صحيح وصائب، وبذلك تكون الحكومة لأصل البراءة ونفي العسر والحَرج، والتكليف بما لا يُطاق، هذه جميعها عندهم أدلّة. وحتى لو كان من العوام وحديثي البلوغ، من يتمتّع بالذكاء والفطنة، فإنّه لن يكون بالإمكان الاستناد إلى أصل البراءة لوجود العلم الإجماليّ باشتغال الذمّة وإمكانيّة التفصيل، فالعلم الإجمالي كافٍ لوجوب تحصيل العلم التفصيليّ، وهناك مثل مشهور بهذا الخصوص، وهو أنّ هذا القسم من الناس مَثلهم كمَثل العَبد الذي أعطاه سيّده صحيفة مَطويّة ومختومة وممهورة ضمّنها أوامره، وبعض الأعمال التي كُلِّف بها ذلك العَبد. في هذه الحالة، يمتلك العبد علماً إجمالياً بتكاليفه وإن لم يفتح الصحيفة بعد، وهي تكاليف عليه أن يَسعى لمعرفتها، ولا تسقط عنه إلا إذا كان تحصيلها يسبّب له حرجاً ومشقّة».

وقد أيّدَ الشيخ الأنصاريّ رأي المحقّق الأردبيليّ بقوّة في كتاب **الرسائل** في مَبحث الإنسداد.

5
دَلالة الأمر والنّهي

صرّح أغلب الأصوليّين المتقدّمين بما يلي:

«إذا لم يكن الأمر مصحوباً بقرينة، فهو موضوعٌ للوجوب وهو دالّ عليه، وأمّا النّهي فموضوع للحُرمة وهو دالّ على الحُرمة كذلك».

أمّا الأصوليّون في عصرنا فيقولون:

«أمر الشّارع موضوعٌ إمّا لمُطلق الطلب أو بعضه، وله ظهور في الوجوب، أمّا النّهي فله ظهور في الحرمة، والوجوب والحُرمة لا يُمثلان مَعناهما الحقيقيّ».

وأمّا الملاّ الفيض فقد قال:[1]

«**الأمر في كلام أهل البيت عليهم السلام دالّ على شيء ما سواء أكان المَدلول وجوباً أو استحباباً**»، أي أنّ الأوامر الواردة في الأحاديث يُستفاد منها للوجوب أحياناً وللإستحباب أحياناً أخرى، وقد يكون مُراد الفيض من ذلك هو أنّ الأمر لفظٌ مشترك بين الوجوب والاستحباب والنّهي عن شيء سواء أكان تحريماً أم تنـزيهاً، يعني أنّ النّهي أحياناً يكون تحريميّاً ويُستفاد منه الحُرمة، وأحياناً أخرى يكون تنـزيهيّاً ويُستفاد منه الكراهة المُصطلحة.

إذن، فإذا كانت الرواية تأمر بفعل ما، فإنها لن تتنافى مع رواية أخرى تجيز ترك ذلك الفعل، ولا ترى فيه أيّ إشكال. والشيء نفسه بالنسبة للنهي، فإذا كانت تنهى عن فعل ما، فهي لا تتنافى مع رواية أخرى تجيز أداء ذلك الفعل، ولا توجب فيه أيّ إشكال.

6
دلالة الألفاظ الخَمسة على الأحكام الخَمسة

يقول الأصوليّون:

«تدلّ الألفاظ الخمسة: الوجوب والحرمة والندب (أو الاستحباب) والكراهة والإباحة، على الأحكام الخمسة».

أيّ أنّ وجوب أحد الأحكام الخمسة هو بمثابة تكليف أمر الشّارع إلزاماً بتنفيذ مُتعلّقه، وهو غير راضٍ بتركه. أمّا الحرمة فهي حُكم آخر من الأحكام التكليفيّة الخمسة، بمثابة تكليف أمر الشّارع إلزاماً بتركه وهو غير راضٍ بفعله[2]، وكذلك الاستحباب والكراهة

---

(1) «الوافي»، طبعة مكتبة آية الله المرعشي، ج1، ص16.

(2) «مبادئ الفقه والأصول»، «علي رضا فيض، الطبعة الحادية عشرّ، ص110.

والإباحة، إذ أنّ كلاً منها يُمثّل دلالة على نوع من أنواع الأحكام الخمسة.

يقول الملاّ محسن الفيض:

«وردت لفظتي الواجب والسنّة في كلام أهل البيت عليهم السلام (أي أحاديثهم)، بمعنى أعمّ من الواجب والاستحباب، بمَعنى أنّه في حال ورود كلمة (واجب) في الرواية، فإنّ ذلك يشمل الواجب الإصطلاحيّ والاستحباب على السّواء، وكذلك عند ورود لفظة السنّة في رواية ما، كأن يُقال مثلاً أنّ العمل الفلاني هو سنّة، فالمراد بذلك هو الواجب أحياناً، وأحياناً أخرى الاستحباب. كما أنّ لفظة الكراهة في الحديث تشمل الحُرمة والتنـزيه (والتنـزيه هو نفسه الكراهة الإصطلاحيّة والأرجح تركه)».

ثم يُضيف الفيض قائلاً:

«لكلّ حكم من أحكام الوجوب والحُرمة والاستحباب والكراهة مراتب، تتراوح بين الشدّة والضعف.» ويستطرد أيضاً «إنّ اختصاص الألفاظ الخمسة بالأحكام الخمسة التكليفيّة، إنّما هو مُصطلح جديد ابتدعه الأصوليّون».

7
تَقسيم الأحاديث

قسّم المتأخرون، إتّباعاً لنهج العلاّمة الحليّ، الخبرَ الواحد إلى أربعة أقسام، هي: الصحيح والحَسن والموثّق والضعيف، ثم قاموا بتعريف كلّ منها كالآتي:

1 ـ الخَبر الصّحيح: وهو الخبر الذي تصل سلسلة رواته إلى المعصوم عليه السلام، على أن يكونوا جميعهم مهما كانت طبقاتهم، إماميّة

وعدول. إلاّ أنّ بعض العُلماء لم يذكر مسألة العَدل واستخدم مكانها الوثاقة.

2 ـ الخَبر الحَسن: وهو الخبر الذي يصل سنده إلى المعصوم عليه السلام عَبر الرواة الإماميّين المعروفين الذين لم يُنسب إليهم أو إلى بعضهم طَعن أو شذوذ.

3 ـ الخَبر الموثّق: وهو الخبر الذي يوجد في سلسلة سنده من ليس بالإماميّ لكنّه مُعترَف به من قِبل أصحابنا الإمامية بوثاقته[1]. ويُقال أحياناً إنّ الخبر الفلانيّ خبرٌ قويّ والمُراد بذلك هو الخَبر الموثق. ويُقال أحياناً أخرى خبر قويّ والمُراد به الحَديث الذي يكون رجاله من الإماميّة، وهم لا ممدوحون ولا مذمومون.

4 ـ الخَبر الضعيف: وهو الخبر الذي يخلو من الشروط المذكورة في الأنواع الثلاثة السالفة. وأحد مصاديق الخبر الواحد هو الخبر المستفيض أو المشهور، وهو الخبر الذي يكون رواته أكثر من شخص واحد من دون بلوغه حدّ التواتر. وقال بعضهم: يجب أن يكون عدد الرواة الأصليّين الذين رووا الخبر المستفيض (المذكور) عن المعصوم، أكثر من ثلاثة.

أمّا الملا محسن الفيض فهو لا يوافق على هذا المُصطلح الذي ابتدعه العلاّمة الحلّيّ، ويَعتبر مُصطلح القدماء - الذي سيتمّ توضيحه فيما بعد - مُتعيّناً، وقد قامَ الملا فيض بالإشارة إلى هذه النقطة بإيجاز وإبهام في مقدّمة كتابه **مفاتيح الشرايع**، في حين فصّلها وأسهب في شرحها في كتاب الآخر المُسمّى بـ(**الوافي**).

---

(1) مبادئ الفقه والأصول، المؤلف، الطبعة الحادية عشرة، طهران، ص32.

ولأهمية الموضوع المذكور، نورد فيما يلي للباحثين ما جاء في الكتابيْن المُشار إليهما.

قال الفيض في مقدمّة **مفاتيح الشرايع**:[1]

«في كل حكم أشرتُ إلى الحديث الوارد بشأنه، ما استطعت الحصول عليه أو نقله لي شخص موثوق، وأشرتُ كذلك في الغالب فيما إذا كان الحديث المذكور صحيحاً أو حَسناً أو موثقاً على النحو الذي قيل (أي من خلال بَحثي في الحديث أو نقله لي أشخاص ثقاة)، ومتى كان الحديث متكرّراً ومختلفاً من حيث اتصّافه بإحدى الصفات الثلاث (الصحة والحسن والوثوق) اعتبرته حديثاً معتبراً، ثمّ رجّحتُ أفضلها وأشرفها، وأمّا إذا كان الحديث مرويّاً عن أكثر من ثلاث طرق، اعتبرته حديثاً مستفيضاً، وما كان في سنده ضعف أو جهالة أو إرسال، أطلقتُ عليه لفظة (الخبر) أو (الأخبار) دون أيّة صفة أو قَيد بنَعته. ولا ضرر في الاستناد إلى مثل تلك الأخبار في الأدب أو المستحبّات، وأطلقتُ على بعض الأحاديث اسم الأحاديث القويّة لشهرتها وقبولها أو تأييدها ببعض الظواهر، أو لتكرارها، إذا كانت مشتملة على حديث مُعتبر، أو إذا كانت بشكل أو هيئة لا تخلوان من الاعتبار..».

وجاء في التوقيف الثاني في المقدّمة الثانية من كتابه **الوافي**، ما يلي:

«لقد قسّم الفقهاء المتأخرون الخبرَ المُعتبر إلى صحيح وحَسن وموثق، واصطلحوا على ذلك.» ثم قامَ بتعريف هذه الأنواع الثلاثة من الخبر، بحسب آراء أولئك الفقهاء، وبالشكل الذي نُقِلَ عن كتاب **مبادئ الفقه والأصول**، حيث قال: «إنّ أوّل من أوجدَ هذا المُصطلح الجديد هو العلاّمة الحليّ، ولم يكن ذلك المصطلح معروفاً لدى

---

(1) مفاتيح الشرايع، طبعة مطبعة الخيام، قم، ج1، ص6.

القدماء بل كان العُلماء السابقون قدّس الله أرواحهم يُطلقون لفظة (الخبر الصحيح) على الخبر الذي يؤيده ما يوجب اعتماده، وأن يكون وارداً مع ما يكون سبب وثاقته والاطمئنان به، كوجوده في العديد من كُتب الأصول الأربعمائة[1]، أو أن يكون قد ورد مكرراً في واحد من الأصول الأربعمائة أو اثنين أو ثلاثة منها وبطرق مختلفة وأسانيد متعدّدة ومُعتبرة، أو وجود الحديث المذكور في كتاب يعود لأحد الأشخاص المجمع على وثاقته، كزرارة ومحمّد بن مسلم وفضيل بن يَسار، أو وجود الإجماع على تصحيح ما يصحّ عنهم[2]، كصفوان بن يحيى ويونس بن عبد الرّحمن وأحمد بن أبي نصر، أو وجود الإجماع على العمل بمُقتضى رواياتهم مثل عمّار بن موسى الساباطيّ وغيره، أو وجود الحديث المذكور في الكتب التي كانت قد عُرِضَت على الأئمة وقام الإمام بمَدح مؤلّفها ككتاب عبيد الله الحلبيّ الذي عُرِضَ على الإمام الصّادق عليه السلام، وكتاب يونس بن عبد الرّحمن والفضل بن شاذان المعروضيْن على الإمام الحسن العسكريّ عليه السلام، أو الحديث المأخوذ

(1) وهي عبارة عن أربعمائة كتاب ورسالة قامَ بتصنيفها عُلماء من الإماميّة، وتحتوي أحاديث الأئمة المعصومين عليهم السلام التي اعتمدوها. إلاّ أنّ أغلب تلك الكتب قد فُقدت بسبب حوادث الزمان، لكن لحُسن الحظ أورد علماء الشيعة ملخّصاً لتلك الكتب والرسائل في كتبهم وخصوصاً الكتب الأربعة. ويُقال أنّ العلاّمة المجلسيّ استطاع جَمع ما يقرب من مائتين من تلك الأصول ووضعها مع الكتب الأربعة في كتابه المعروف بـ(بحار الأنوار). وقد جمع الملا محسن الفيض جميع أحاديث الكتب الأربعة في كتابه الموسوم بـ(الوافي)، ولهذا فإنّ الكتاب المذكور يُعتبر كتاباً وافياً وكافياً لأيّ مجتهد يُغنيه عن مراجعة سائر الكتب الروائية الأخرى.

(2) هناك إجماع بشأن بعض الرواة مثل يونس بن عبد الرحمن على أساس تصحيح ما يصحّ عنهم، والمراد من ذلك هو أنّ القوم قد أجمعوا على الحكم بصحّة ما صحّ صدوره عن أشخاص مثل يونس بن عبد الرحمن، أيّ أنّ ما صحّ ابتداءً منّا وانتهاءً بيونس، فقد أجمع القوم على كون ما رُويَ عن يونس بن عبد الرّحمن صحيحاً وموثوقاً به وواصلاً بسلسلته إلى المعصوم.

عن أحد الكُتب التي كانت مشهورة بالوثاقة والاعتبار لدى القدماء سواء أكان مؤلّفوها من الإماميّة مثل كتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستانيّ وكتب بَني سَعد وعلي بن مهزيار، أم من غير الإماميّة مثل كتاب حفص بن غياث القاضي والحسين بن عبيد الله السعديّ وكتاب «القبلة» لعلي بن الحسن الطاهريّ».

هذا، وقد اتّبع الكلينيّ في كتابه (**أصول الكافي**) والشيخ الصدوق في كتابه الموسوم بـ(**من لا يحضره الفقيه**)، اتّبعا أسلوب القدماء حيث أطلقوا لفظة الخبر الصحيح على الخبر الذي يوجب الطمأنينة والوثوق. قال الكليني والصدوق: «إنّ جميع الأحاديث التي أوردناها في كتابينا (الكافي ومن لا حضره الفقيه) هي أحاديث صحيحة، إلاّ أنّ الجزء الأكبر من الأحاديث الواردة في ذينك الكتابيْن هي غير صحيحة برأي المتأخرين».

وقد سار العديد من علماء الرجال على أسلوب القدماء هذا، ولذلك اعتبروا بعض الأحاديث التي نقلها رواة غير إماميّين أحاديث صحيحة كذلك، كالأحاديث التي رواها علي بن محمّد بن رياح، لأنهم وجدوا أنّ تلك الأحاديث تتناسب والقرائن التي تستوجب الوثوق بالراوي وبالتالي اعتبار أحاديثه صحيحة.

وسارَ المتأخرون على نَهج القدماء باعترافهم بصحّة الأحاديث المروية عن الرّواة الأفطحية[1] والناووسيّة[2]. بل أنّ العلاّمة الحليّ

---

(1) وهم الذين قالوا بانتقال الإمامة من الإمام الصادق عليه السلام إلى ابنه عبد الله الأفطح وهو أخو إسماعيل من أبيه وأمه وأمهما فاطمة بنت الحسين ابن الحسن بن علي وكان أسنّ أولاد الصادق عليه السلام. وزعموا أنّ الإمام الصادق(ع) قال: الإمامة في أكبر أولادي؛ وأنّه(ع) قال: الإمام من يجلس مجلسي. وهو (أي عبد الله الأفطح) الذي جلس مجلسه.(المترجم، عن كتاب الملل والنّحل للشهرستانيّ ـ بتصرّف)

(2) وهم أتباع رجل يقال له (ناووس)، وقيل بل نسبوا إلى قرية (ناوسا). ومن أهمّ عقائدها=

والشهيد الأوّل وهما اللذان أبدعا هذا المُصطلح الجَديد، تصرّفوا في بعض كُتبهم بحسب المُصطلح القديم.[1]

ويبيّن الفيض بعد ذلك السبب في تغيير المُصطلح المذكور بقوله:

«وأمّا سَبب عدول المتأخرين عن طريقة القدماء وأسلوبهم، فيرجع إلى أنّ بعد العهد بالسّلف سبّب انقطاعاً تاريخياً أدّى إلى اندثار بعض الأصول المُعتمَدة (مثل الأصول الأربعمأة) بسبب تسلّط الحكّام الجائرين، وخوف المتأخرين من نسخ تلك الأصول وكتابتها مرّة أخرى. وبالإضافة إلى تلك الأصول، ظهرت بعض الروايات في الكتب الأربعة، فاشتبه المنقول عن الأصول المعتبرة مع غيره، والمُكرَّر من الأصول مع غير المُكرّر، وبقي العديد من القرائن المتعلقة بصحّة الروايات ودقّتها مخفيّاً، لذلك وجدَ المتأخرون أنفسهم في حاجة إلى وضع قانون لتمييز الأحاديث المُعتبرة عن غيرها، فأوجدوا المُصطلح الجَديد». ويُضيف الفيض بهذا الخصوص قائلاً:

«لكنّ المُصطلح الجَديد لم يَحظ بقبول الجميع، ولم يحلّ المشكلة التي كانت قائمة، على الرّغم من استناد الأحكام الشرعيّة ومصادرها في وقتنا هذا إلى الكُتب الأربعة الخاصّة بالرّوايات، والتي شهدَ مؤلّفوها بصحّة روايات تلك الكُتُب، لذلك فلا توجد علاقة بين ما ذُكِر بشأن المُصطلح الجَديد وبين الكُتُب المذكورة. فإن كُنتم لا

= أنّ الإمام الصادق عليه السلام حيّ يُرزق وأنّه لن يموت حتى يظهر فيظهر أمره وهو القائم المهدي. ورووا عنه أنه قال: لو رأيتم رأسي يدهده عليكم من الجبل فلا تصدقوا فإني صاحبكم، صاحب السّيف. وحكى أبو حامد الزوزني: أنّ الناووسية زعمت كذلك أن علياً باق وستنشق الأرض عنه قبل يوم القيامة فيملأ الأرض عدلاً.(المترجم، عن كتاب الملل والنّحل للشهرستانيّ ـ بتصرّف)

(1) الوافي، المقدمة الثانية، التوقيف الثاني.

تثقون بشهادة هؤلاء على صحّة رواياتهم، فلماذا تثقون بجرحها وتعديلها؟ وما الفرق بين هذين الأمريْن؟ ثمّ لنفرض أنّ أحد الرّواة مشهور بفساد عقيدته، فما العلاقة حينئذ بين ذلك وبين صدق الحَديث أو صحّته، خصوصاً إذا كان (الحَديث) موثوقاً ومقبولاً من قِبل أتباع مَذهبه؟ بل ما وجه المُنافاة في كون الشخص ممدوحاً لفضيلته لكنّه مُتّهماً بالقصور والإهمال في نَقل حَديث ما؟ أمّا الإشكال الآخر على هذا المُصطلح الجَديد فهو أنّ العديد من الرواة المعروفين الذين كانوا مشايخ لمشايخنا، لم يتمّ ذِكرهم في كُتب الجَرح والتّعديل، وبالتالي فلا يوجد جَرح وتعديل بشأنهم، ووفقاً للمُصطلح الجَديد يلزم حَشر أولئك المشايخ الكبار في زمرة الرواة أصحاب الأحاديث الضعيفة، وهذا ما لا يوافق عليه لا العلاّمة نفسه ولا الآخرون الذين يؤيّدون المُصطلح الجَديد. فأحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد مثلاً كان واحداً من أساتذة الشيخ المُفيد وقد نقلَ عنه الأخير الكثير من الرّوايات، وكذلك أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار الذي كان شيخاً للصّدوق ونقل الصدوق عنه العديد من الروايات، وأبي الحسين علي بن أبي الجيّد أستاذ الشيخ الطوسي والنّجاشي، وإبراهيم بن هاشم القميّ أستاذ الكُليني الذي نقل عنه المزيد من الروايات، والكثير غيرهم. إضافة إلى ذلك فإنّ مسألة الجَرح والتعديل نفسها هي موضع خلاف واختلاف لا سبيل إلى إزالته بشكل يمكن معه الإطمئنان والوثوق».

وبعد استعراض كلّ تلك الآراء، فلا ريبَ في أنّ البقاء على طريقة القدماء واتباع أسلوبهم هو الأسلم، وبالتالي عدم الإهتمام بالمُصطلح الجَديد على الإطلاق، وذلك للخروج من هذا المأزق.

نعم، إذا تعارضت روايتان مُعتمدتان وفقاً لطريقة القدماء، وكانت ثمّة حاجة إلى ترجيح إحداهما على الأخرى، في هذه الحالة

يلزم الرجوع إلى جرح وتعديل رواتهما، ثم نحكم على ذلك الأساس كما هو وارد في الأخبار بخصوص الترجيح، وهذا هو السبب الذي دفعني إلى ذكر أسانيد الروايات في هذا الكتاب (عنيت **الوافي**).[1]

ويبدو أنّ ما تمّ نقله حتى الآن في هذا المجال عن الملا محسن الفيض إنّما كان اقتباساً عن آية الله السيّد محمّد (صاحب المدارك)، الذي اعترض على أسلوب تقسيم الأخبار إلى صحيح وحَسن وموثق وضعيف، بقوله: «يُنسَب هذا التقسيم إلى العلاّمة الحليّ وشخص آخر قريب منه، ثم الشهيد الأوّل والفقيه الفاضل الشيخ علي، ثم الشهيد الثاني وابنه صاحب كتاب المعَالم والمُنتقى والفاضل المُعاصر الشيخ بهاء الدّين العاملي، وكلّهم اعتمد وأيّد هذا الأسلوب. أمّا سَبب تقسيم الأخبار فراجع إلى غفلة العلاّمة الحليّ عن كلام العُلماء الأقدمين، والعلّة في غفلته تلك تعود إلى استحضاره وحفظه لِما هو موجود في كُتب أهل السنّة»[2].

ومهما يكن من أمر، فإنّ الحَديث بحسب الإخباريّين، على قسميْن: حَديث صَحيح وحَديث ضَعيف. فالصحيح هو الذي يحمل القرائن التي توجب العلم بصدوره عن المعصوم عليه السلام، وكلّ ما عدا ذلك فهو حَديث ضَعيف.

8
«الإجماع» عند المحقّق الفيض

بيّن الملا محسن الفيض في كتابه **الوافي**، الإجماع المعتبر من منظوره بالشكل التالي:[3] هناك نوع واحد من الإجماع الوارد عن أئمة

---

(1) المصدر السابق.

(2) «المدارك»، السيّد محمّد العاملي؛ روضات الجنّات، الطبعة الحجريّة، ص34، في شرح أحوال المولا محمّد أمين الإسترآبادي.

(3) الوافي، ج1، ص10.

الهدى عليهم السلام والذي يُمكن اعتباره حجّة وهو ما نذكره ههنا: قد تكون هناك رواية من الروايات التي يتّفق الشّيعة على مضمونها من حيث النّقل والعمل، وحينئذ تُسمّى مثل هذه الرواية رواية مُجمعاً عليها، كما ورد في حَديث الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام في مسألة الترجيح بين الروايات المتعارضة، حيث قال عليه السلام: «خُذْ بالمُجمَع عليه بين أصحابكَ فإنّ المُجمَع عليه لا رَيب فيه». ثم يُضيف المُحدّث الكَبير الملا محسن الفيض قائلاً: «هذا هو مَعنى الإجماع الصحيح المُشتمل على قول المعصوم، وهو ما كان عليه عُلماء الشيعة القدماء، حيث كانوا يعتبرونه كاشفاً لقول المعصوم، ولا يوجد إجماع آخر غير هذا ممّا يمكن اعتباره حجّة».

وفي كتاب **سفينة النّجاة**، يقول الفيض:

«إنّ مآخذ الأحكام الشرعيّة ومَصادرها هي محكمات الكتاب والسنّة وأحاديث أهل البيت عليهم السلام، أمّا الإجتهاد فيها والقول باتّفاق الآراء (أي الإجماع) فليس إلاّ بِدعة في الدّين وترّهات من لَدن المُخالفين».

وعلى الرّغم من عَدم اكتراث الفيض أو التفاته لا إلى الإجماع ولا إلى الدّليل أو العَقل، لكنّنا نراه، وكما هو واضح وبيّنٌ في كتاباته في مناسبات عديدة وخلال بحوثه المذكورة في **مفاتيح الشرايع**، نراهُ مُتمسّكاً بكلّ من الإجماع ودليل العقل. وعلى سبيل المثال لا الحَصر، لاحظ النّص التالي المكتوب بخطّه في كتابه المُشار إليه:

«... إنّما يجب الخُمس في الغنائم بالإجماع[1] والآية

---

(1) مفاتيح الشرايع، ج1، ص222.

والصّحاح...، ومنها الكنوز. ويجب الخُمس فيها بالإجماع والصّحاح[1]...، ويُستحَبّ التّصدّق بالضرورة من الدّين... ودَليل العقل.»[2]

9
أصل عَدم التذكية ونَقدها

ليس من شكّ في عدم جواز الصلاة بجلد الحيوان الميّت[3]، سواء أكان مدبوغاً أم لا. والفيض يقول:

«لا يجوز بإجماع الفقهاء الصلاة بجلد المَيتة، مدبوغاً كان أم غير مدبوغ، اعتقدنا بطهارة الجلد المذكور بالدبغ أم لم نعتقد».

ثم يُضيف قائلاً:

«هذا في حال حصول العلم بكونه مَيتة أو وجوده بيَد الكافر، ولكن إذا شككنا في تذكية ذلك الحيوان، فإنّ بعض الفقهاء مع ذلك يصرّ على المَنع، وحتى في حال الشكّ في أصل التذكية، يصرّ أولئك الفقهاء على المنع وأصل عدم التذكية محتجّين بالشكّ في ذبح الحيوان وتذكيته، وهذا ما لا يمكن القبول به وليس بشيء لأنّ هذا الأصل لا حجيّة أو اعتبار له خاصّة في بلاد المسلمين. أمّا الاعتقاد الصحيح فهو أنّ الصلاة جائزة بجلد الحيوان المشكوك التذكية بدليل أصل البراءة، وكذلك بدليل الروايات الصحيحة المشهورة[4]. وإحدى تلك الروايات

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص218.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص230.

(3) أي، المَيتة. (المترجم)

(4) مفاتيح الشرايع، ج1، ص108.

هي: «صَلّ فيها حتى تعلمَ أنّه ميّتة». وفي رواية أخرى مَفادها: «إنّ الخَوارجَ ضيّقوا على أنفسِهم بجهالتهم؛ إنّ الدّينَ أوسعُ من ذلك».[1]

(1) وسائل الشيعة، ج3، ص332. (والرواية هي: عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فرا، لا يدري أذكية هي أم غير ذكية، أيصلي فيها؟ فقال: نعم، ليس عليكم المسألة؛ إن أبا جعفر عليه السلام كان يقول: إنّ الخوارج ضيّقوا على أنفسهم بجهالتهم؛ إنّ الدين أوسع من ذلك. ﴿المترجم﴾)

■ المقال الثاني: **العبادات ومقدّماتها**

20 ـ يجوز التيمّم كذلك في أوّل وقت الصلاة.

21 ـ تكفي ضربة واحدة في التيمّم بدلاً عن الغُسل والوضوء.

22 ـ حُكم التيمّم بعد البحث عن الماء وعدم الحصول عليه.

23 ـ حُكم مَن يُحدث الحَدث الأصغر أثناء الغُسل.

24 ـ إلى أيّ مَدى يُمكن لتيمّم الجُنُب أن يَرفع الحَدَث؟

25 ـ لباس المرأة في الصلاة.

26 ـ مناقشة في وجوب الطهارة عند مَسّ القرآن الكَريم.

27 ـ الجَهر والإخفات في الصلوات اليوميّة.

28 ـ الوجوب العَينيّ لصلاة الجُمعة.

29 ـ ضيق وَقت صلاة الجُمعة.

30 ـ صلاة المَيّت.

31 ـ هل تَتبع صلاةُ القضاء صلاةَ الأداء؟

32 ـ التكفير في الصلاة وحكمه.

33 ـ هل يُمكن لِمَن في ذمّته صلاة القضاء الواجبة أن يُصلّي النوافل؟

34 ـ بإمكان مَن لا يَعرف جهة القبلة الصلاة مرّة واحدة إلى أيّة جهة كانت.

35 ـ مسألة في القبلة وتعيينها.

36 ـ التأمين لا يُبطل الصلاة.

37 ـ المسافة المُعتبرة في صلاة المُسافر (صلاة القَصر).

38 ـ حُكم المُسافر الذي يكون عَمله وشُغله السّفر.

39 ـ الصلاة الكاملة لكثير السفر وشرط ذلك.

40 ـ بعض أحكام السّجود.

41 ـ طهارة موضع السّجدة.

42 ـ قراءة سورة السّجدة في الصلاة الواجبة.

43 ـ مسألة في التّشهّد.

44 ـ السهو عن أداء ركعة واحدة في الصلاة.

45 ـ صلاة الاحتياط.

46 ـ حُكم الصلاة والصّوم والحجّ الاستئجاريّ.

47 ـ الشكّ في عدد ركعات الصلاة وحكم ذلك.

48 ـ قراءة سورة كاملة في الصلاة.

49 ـ يكفي مُسمّى الذّكر في الرّكوع والسجود.

50 ـ كَراهة ارتداء السواد في الصلاة وغيرها.

51 ـ الصوم ووصول الغبار إلى الحَلق.

52 ـ غُسل الجنابة في شهر رمضان.

53 ـ صحّة صَوم المُغمى عليه والمجنون والطفل المُميّز.

54 ـ من نُسِبَ إلى بَني هاشم عن طريق أمّه فهو سيّد.

55 ـ الخُمس وأحكامه.

المقال الثاني

العبادات ومقدماتها

10
البلوغ أمرٌ نسبيّ

قال مشهور الفقهاء:

«يُعتبر البلوغ أحد الشروط العامّة للتكليف، ويتحقّق التكليف بحصول البلوغ ووجود العقل وفقاً للنّصوص والضرورة الدّينية».

ويتحقّق البلوغ بأحد العلامات الثلاث التالية: (1) الاحتلام؛ (نموّ الشعر الخشن في مواضع من البَدن؛ (إتمام سنّ البلوغ، وهو لدى الذكور (15) سنة كاملة، وفي الإناث إتمام تسع سنوات.[1]

يقول الملا محسن الفيض، بعد مراجعته الأخبار والتوفيق بينها: «أمّا البلوغ فهو أمرٌ نسبيّ، ويختلف بالنسبة للتكاليف المختلفة، ويتفاوت في الموارد المتباينة. الجَمع بين الأخبار والتوفيق بينها يقتضي اختلاف معنى البلوغ من حيث سنّ البالغين بالنسبة لأنواع التكاليف،

(1) مفاتيح الشرايع، طبعة قم، ج1، ص14، ومبادئ الفقه والأصول للمؤلّف، الطبعة الحادية عشرة، ص284.

ويستشفّ هذا المَعنى ممّا رُوي في باب الصّوم حول عَدم وجوب الصّوم على الأنثى قبل إتمامها ثلاث عشرة سنة، إلاّ أن ترى قبل ذلك دَماً، وكذلك ما رُوي في باب الحُدود في مسؤولية الأنثى في الحدود الإلهيّة والمسائل الجزائية، وإجراء جميع الحدود بأكملها عليها متى بلغت سنّ التاسعة من عمرها. أيضاً ما رُوي في باب الوصيّة والعتق وأمثال ذلك، والقائل بصحّة الوصيّة . . . إلخ. ، عن المرأة عند بلوغها سنّ العاشرة.»

هذا ما قاله الفيض في موضوع نسبيّة البلوغ.

وبالإمكان طَرح هذه النسبيّة في أماكن كثيرة ومناطق بيئيّة مختلفة، إذ يُمكن القول مثلاً، بالنسبة لبعض المناطق مثل (سيبيريا) والقطب الشماليّ وباقي المناطق الباردة، بأنّ البلوغ في هذه المناطق متأخّر بعض الشيء، في حين أنه في المناطق الحارّة مثل مكّة المكرّمة وغيرها، والتي تقع عند خطّ الإستواء أو بالقرب منه، يكون أسرع ممّا هو عليه في المناطق الباردة.

11
الغروب الشرعيّ هو غروب الشمس

قال صاحب الجواهر:[1]

«يُعتبر غُروب الشّمس أوّل وقت صلاة المَغرب».

وتمّ الإستناد بالإجماع إلى هذا الأمر في كلّ من كتاب (**غنية النزوع**)[2] لأبي المكارم و(**كشف اللّثام**) للفاضل الهنديّ و(**نهاية**

---

(1) الجزء7، ص106.

(2) غنية النزوع في علم الاصول والفروع، للسيّد العالم الكامل أبي المكارم حمزة بن علي بن زهرة الحسيني. (المترجم)

الأحكام) و(**كشف الاقتباس**). وقال في كتاب (**التذكرة**): . . . بإجماع العُلماء. وفي كتاب **المُنتهى**: . . . تُعتبر هذه الفتوى من ضروريّات الدين.

أمّا المُراد بغُروب الشّمس فهو غُروب واختفاء قُرص الشمس عن ناظري المُكلّف الموجود على أرض سهلة، حيث لا وجود لجبال أو هضاب لكي تحول بينه وبين الأفق، وأن يكون المُكلّف قادراً على رؤية ذلك في الأفق. وقد وردَ هذا القول عن الشيخ الصّدوق في كتاب (**العلل**)[1]وهو ظاهر عبارات كتاب (**مَن لا يَحضره الفقيه**) للصّدوق (كذلك)، وأيضاً ظاهر فتوى ابن أبي عقيل العمانيّ[2] والسيّد المرتضى والشيخ الطوسيّ وسلار[3] والقاضي، وقد اختار جماعة من الفقهاء المتأخرين هذا القول كذلك، من جملتهم السيد محمّد بن علي صاحب (المدارك) والمُحقّق السبزواريّ والمُلاّ محسن الفيض الكاشانيّ، وآخرون. أمّا دليلهم على ذلك فهو الروايات المستفيضة البالغة نهاية الشهرة في ذلك، والتي تشتمل على الروايات الصحيحة وغير الصحيحة. وقد ادّعى بعض الفقهاء تواتر تلك الروايات. التي ورد فيها أنّ أداء صلاة المغرب أو الإفطار (في شهر رمضان) إنّما يعتمد على اختفاء قرص الشمس في الأفق. وتفيد تلك الروايات أيضاً أنّه بمجرّد اختفاء الشمس وراء الأفق فإنّ ذلك يعني دخول وقت صلاة المغرب. وجاء في بعض الروايات صراحة أنّ غياب قرص الشمس يعني دخول وقت الغروب (المغرب). ففي الخبر الصحيح الوارد مثلاً عن عبد الله

---

(1) علل الشرائع والاحكام. (المترجم)

(2) الحسن بن أبي عقيل العماني، فقيه ومتكلم ثقة؛ قاله النجاشي والعلامة.(المترجم)

(3) سلار بن عبد العزيز الديلمي، أبو يعلى، شيخنا المتقدم في الفقه والأدب وغيرهما، كان ثقة وجها، قرأ على المفيد وعلى السيد المرتضى؛ قاله العلامة.(المترجم)

بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «وقت المغرب إذا غربت الشّمس فغابَ قُرصها.»[1]

وورد هذا كذلك في رواية صحيحة أخرى منقولة عن المشايخ الثلاثة (الشيخ الكُلينيّ والشيخ الصّدوق والشيخ الطوسيّ)، بل وأنّ الشيخ الصّدوق نقل الرواية المذكورة بأسانيد مختلفة عن زرارة عن الإمام أبي جَعفر عليه السلام أنّه قال: «وقت المغرب إذا غابَ القُرص.» وجاء في بعض تلك الروايات كذلك أنّ علينا أداء صلاة المغرب متى غابت الشّمس، وإن كانت لا تزال طالعة على قوم آخرين غيرنا في مكان ومنطقة أخرى.

وذكرت بعض الروايات صراحة حدّ غروب الشّمس بقولها إنّ غروب الشّمس يصدق متى نظرتَ إلى الأفق ولم تشاهدها، كمُرسَلة ابن الحَكم عن الإمام الباقر أو الصّادق (عليهما السلام). إلاّ أنّ روايات أخرى لم تعتبر صحّة الحمرة المشرقية، كالخَبر الذي رواه العديد من الرّواة، بينهم الرّبيع بن سُلميان وإبان بن أرقم، حيث قالا: «قدمنا من مكّة إلى الوادي الأخضر، ففوجئنا بغياب الشّمس وراء الأفق لكنّ الفضاء ما زال مضيئاً، وكان شُعاع الشّمس مرئيّاً. فرأينا رجلاً يُصلّي فكرهنا منه ذلك ولعنّاه، واستمرّينا على ذلك حتى انتهى من الرّكعة الأولى، إذ كنّا نعتقده من شباب المَدينة. فلما دَنونا منه فإذا به الإمام أبي عبد الله جَعفر بن محمّد الصّادق عليه السلام. فاقتدينا به وصلّينا الرّكعتين الباقيتيْن من صلاة المَغرب. فلما انتهت الصلاة قدمنا إليه وقلنا: فداك أرواحنا يابن رسول الله صلى الله عليه وآله، أتصلي في هذا الوقت؟ قال عليه السلام: وقت المغرب إذا غربت الشّمس وغابَ قُرصها.»[2]

---

(1) كتاب الجواهر، ج7، ص107.

(2) الجواهر، ج7، ص108، وقال صاحب الجواهر أيضاً: فالجميع اتفقوا على دخول وقت المغرب بغيبوبة الشّمس. ج7، ص109.

وأضاف صاحب كتاب (**الجواهر**) قائلاً: «قيلَ بذهاب الحُمرة من المَشرق وهو الأشهر».

وقال الفاضل الهنديّ في (**كَشف اللّثام**): «هذه الفتوى هي مَذهب أكثر الفقهاء..». وفي نهاية كلامه قال:

«بلغت هذه الفتوى من الشهرة عند العُلماء وعموم النّاس حتى كادت تصبح من ضروريّات المَذهب، وهي الضرورة التي عُرف من خلالها الشيعة الإمامية»[1].

قال الفيض:[2]

«يُعرَف المغرب باستتار قرص الشّمس وغيابها عن النظر بحيث لا يكون هناك مانع أو حائل (مثل الجبال والهضاب بين النّاظر والأفق)».

وهذا هو أصحّ الأقوال؛ وإليه ذهب ابن جُنيد الإسكافيّ[3] وجماعة من الفقهاء، وعليه دلّت الأخبار المُعتبرة والمشهورة، من جملتها ما ورد في الخَبر الصحيح من أنّ وقت المغرب إذا غابَ القُرص.

ثم استطرد الفيض قائلاً:

«قيلَ بذهاب الحُمرة المَشرقيّة، وقال به أكثر الفقهاء ودليلهم في

---

(1) المصدر نفسه، ص109.

(2) مفاتيح الشرايع، طبعة مجمع الذخائر الإسلامية، قم، ج1، ص94، المفتاح(105).

(3) محمد بن أحمد بن الجنيد أبو علي الكاتب الإسكافي، كان شيخ الإمامية، جيد التصانيف؛ قاله العلامة. وقال النجاشي: وجه في أصحابنا، ثقة، جليل القدر، وسمعت من شيوخنا الثقات: أنه كان يعمل بالقياس، وذكر الشيخ نحو ذلك، وقال: فتركت لذلك كتبه، ولم يعول عليها. ووثقه العلامة، ونقل الجميع.(المترجم)

ذلك الأخبار الضعيفة، فلا اعتبار لتلك الأخبار ولا استناد لضعفها».

أمّا المُحقّق السبزواريّ، فقد ذكر في كتابه (**كفاية الأحكام**):

«أوّل وقت المَغرب هو استتار الشّمس وغيابها، والمشهور هو أنّ المغرب يُعرَف بزوال حُمرة الشّمس في المَشرق. والأقرب إلى الصّواب هو القول بأنّ معرفة وقت الغروب غير مُتوقّف على ذلك، بل يُعرَف بغياب أشعة الشّمس عن الأشجار والأبنية العالية». والمقصود بالأبنية العالية في ذلك الوقت هي الأبنية التي لم يكن يتجاوز ارتفاعها حدّ ارتفاع الأشجار.

وقال المُحقّق الأردبيليّ:

«إنّ أقوى دليل على أنّ أوّل وقت المَغرب هو استتار قرص الشّمس، بعد الأخبار الصحيحة التي دلّت على هذا الأمر، هو صحيحة عبد الله بن سنان الثقة (في الكافي والتهذيب)، حيث قال: سمعتُه (أي أبا عبد الله عليه السلام يقول: وقت المَغرب إذا غربتِ الشّمس فغابَ قُرصها». [1]

وخبر زيد الشحّام[2] كذلك يدلّ على هذا، وهو أنّ وقت المَغرب هو الوقت الذي تختفي فيه الشّمس. ووردَ في حاشية صفحة (23) من (**مجمع الفائدة**)، في المجلّد الثاني منه، أنّ أبي أسامة زيد الشحّام قال: «صعدتُ مرّة جبل أبي قبيس والناس يصلّون المغرب، فرأيتُ الشّمس لم تَغِب إنّما توارتْ خلف الجبل عن الناس، فلقيتُ أبا عبدالله عليه السلام فأخبرته بذلك، فقال لي: ولِمَ فعلتَ ذلك؟! بِئسَ ما صنعتَ، إنّما تصلّيها إذا لم ترها خلف جبل، غابت أو غارت ما لم

(1) الوسائل، الباب (16) من أبواب المواقيت، حديث (2).

(2) مجمع الفائدة، ج2، ص23؛ الوسائل، باب (20) من أبواب المواقيت، الحديث (2).

يتجلّلها سحاب أو ظلمة تظلّها، وإنّما عليكَ مشرقكَ ومغربكَ، وليس على الناس أن يبحثوا!».

12
النيّة في العبادات

جاء في (**جواهر الكلام**):[1]

«النيّة في اللغة والعُرف هي الإرادة والقَصد في أداء عَمل ما، وأيّ عمل آخر يُعتبر اختيارياً إذا كان مصحوباً بالنيّة».

ولم يختلف المعنى اللّغويّ والعُرفيّ للنيّة في الشريعة، إلاّ أنّ بعض المتشرّعين اعتبر أنّ النيّة إنّما تُطلَق على الإرادة الملازمة للتقرّب، وهو ما بنى عليه الفقهاء الذين قالوا بأنّ النيّة شرط في العبادات لا في المُعاملات. وقد وقع بعض المتأخرين في السّهو والاشتباه مُدّعين أنّ النيّة في الشريعة قد أخذت مَعنىً جديداً، ويجب أن لا يَخفى على أحد بُطلان هذا الإدّعاء. كلّ ما في الأمر هو أنّ مجرّد القصد والنيّة المحضة لا يكفيان لصحّة العبادات، بل يلزم لذلك قَصد خاصّ، وهو القَصد المُلازم للتقرّب والذي اعتُبِرَ من متعلّقات النيّة، وقد شُرحت كيفيّته في كُتب الفقه بعد ذِكر النيّة، وهو ما اشتبه فيه البعض عند اعتقادهم أنّ تلك المُتعلّقات هي من ضمن مَعنى النيّة. ويتّضح ممّا أسلفنا أنّ النيّة هي شأن قلبيّ ومكانها هو القلب لا اللّسان، أمّا أن يُقال على اللّسان: أنّني أنوي، أو: نَويتُ أداء العبادة الفلانية، فلا دَخل له بماهيّة ذلك، وهو ما صرّح به جملة من الفقهاء منهم الشّيخ والمُحقّق والعلاّمة والشّهيدان. ومن هنا قال صاحب (**الجواهر**): «الأحوط عدم ذِكر أيّ لَفظ مع النيّة التي تخطر في القلب لتجنّب البِدعة».

---

(1) جواهر الكلام، طبعة بيروت، ج2، صص78 ـ 79.

فالنيّة أمر سهل للغاية، بل لا شيء أسهل منها، ففِعْلُ العاقل المُختار لا يَنفصل في الظروف الاعتياديّة عن القَصد وإرادة الفعل (المذكور) والنيّة، لذلك قال بعضهم: لو كان الله سبحانه قد كلّفنا بأداء فعلٍ ما من دون نيّة، لكان ذلك خارجاً عن طاقاتنا، ولكان التكليف بالأمر مُحالاً. وعلى هذا، فلو لم يكن الإنسان مُعرّضاً للسّهو والغَفلة والنّسيان، لَما قام بأيّ فعل من دون نية القيام به. ولم يذكر أيّ من فقهاء الشيعة المتقدّمين لم يذكروا شيئاً عن (النيّة) على الإطلاق بخصوص أيّ نوع من العبادة، ، بل ولم يبيّنوا اشتراطها.

ويُتابع صاحب (**الجواهر**) كلامه بقوله:

«كما قلنا فإنّ النيّة أمر سهل للغاية، لكنّ حصول التقرّب (القُربة) وهو حصول الإخلاص ووقوعه، أمرٌ في غاية الصّعوبة. لا شكّ في أنّ الإخلاص هو الجهاد الأكبر مع النّفس، فتلزم النيّة مع التّقرب والإخلاص في كلّ عبادة».

يقول العلاّمة الحليّ في (**إرشاد الأذهان**):

«تَجب النيّة في الوضوء (وكلّ عبادة)، وهي إرادة الفعل، وأمّا وجوبها أو استحبابها، وأنّها للتّقرب من الله تعالى، وما قاله بعضهم في الوضوء مثلاً من وجوب القَصد بأنّها (أيّ النيّة) لرَفع الحَدث أو الاستباحة، فإنّ النيّة يجب أن يكون لها استدامة حكميّة إلى انتهاء العمل العباديّ».

وفي مَعرض نَقده لعبارات العلاّمة عند شَرحه (الإرشاد)، قال المُحقّق الأردبيليّ:

«لا عِلم لدي عن وجوب هذه التفصيلات التي ذكرها المتأخرون بشأن النيّة، بل ولم تأت مثل تلك التفصيلات حول أيّ من العبادات،

ولا دليل بالمرّة عليها. إنّ النيّة اللازمة في العبادة إنّما هي لمُجرّد القَصد بأدائها لوجه الله تعالى، ولا شيء غير ذلك!».

يقول الملا محسن الفيض:

«قال أغلب الفقهاء: إنّ النيّة المشروطة في العبادات ليست هي النيّة للقيام بفعل ما، وذلك لاستحالة تحقّق الفعل الاختياريّ دون القَصد، سواء أكان ذلك الفعل فعلاً عباديّاً أو غير عباديّ، بحيث تعود بالفائدة المطلوبة والمرجوّة منه».

وبرأيهم فإنّ النيّة هي شيء زائدٌ على القَصد، وأنّها تُضاف إلى الأخير في أداء العبادة التي يجب من خلالها الإمتثال لأوامر الله والإتيان بها لوجهه. علاوة على ذلك يجب أن تكون (النيّة) مُعيَّنَة لنَوع العبادة، كأن تكون مثلاً صلاة الظّهر أو العَصر، أو أن تكون واجبة أو مندوبة، أو أنّها أداء أو قضاءً وغير ذلك من الأمور. وقد قال أغلب العُلماء: النيّة هي خطور العمل العباديّ في الذهن والقلب، أي ما دام المُكلَّف مشغولاً بذلك العمل. وفي العادة فإنّ ذلك غير مُمكن، أو أنّه صَعب ومُشكل للغاية، لإمكانية شرود ذهن الإنسان وحواسّه إلى هذه الناحية أو تلك، وبذلك فإنّه يسهو عن خطور البال الذي هو التذكّر بالقلب.

ويعتقد الفيض أنّ تفسير أولئك العُلماء النيّة بهذا المَعنى لا يستند إلى دَليل، وهم بذلك يتسبّبون في تخبّط الناس ووقوعهم في الإشكالات والوساوس. وللفيض بهذا الصّدد بعض الأقوال كما وردت في **مفاتيح الشرايع**[1] **ومُعتصم الشيعة**، وفيما يلي موجز لِما وردَ في (**مُعتصم الشيعة**):

---

(1) الجزء الأوّل، صص47 ـ 48، بعنوان (النيّة في الوضوء)، والنسخة الخطيّة لكتاب مُعتصم الشيعة تحمل العنوان نفسه.

«اعلَم، أنّ ما يُستفاد من الدلائل العقليّة والشّواهد النقليّة هو أنّ النيّة في الحقيقة ليست سوى حركة النّفس ومَيلها ونزوعها نحو الشيء الذي يكون لها غرضاً وهَدفاً، سواء في الأمور الدّنيويّة أو الأخرويّة. وليست النيّة أن نقول: نتوضّأ أو نُصلّي، أو نصوم قربة إلى الله تعالى، وإبقاء تلك العبارات في أذهاننا وخواطرنا؛ كلّا! ليس ذلك إلاّ مجرّد تحريك اللّسان، وهو ليس بحَديث النّفس والقلب. وهذا مشابه لقول الشبعان مثلاً: إنّي أشتهي الطعام وأميل إليه، ويحاول (بالفعل) إيجاد الشّهوة والمَيل في داخلة إلى الطعام! إذا كان الدافع من وراء الصلاة هو الرّياء والتظاهُر، ثمّ ننوي بذلك التقرّب إلى الله، ونتلفّظ كلمات النيّة، ونداول مَعاني تلك الألفاظ في القلب، فبالتأكيد أنّ صلاتنا هذه لن تكون صلاة صحيحة لعدم وجود القَصد بالقُربة. لذلك، فإنّ المُعتبَرٌ في النيّة إنّما هو رسوخ هذا المَعنى في النّفس فحسب، والذي يوجد بدوره الهَدف والدّافع لإتيان العبادة، وهو أمرٌ لا ينفصل عن الإنسان العاقل والمتنبّه لأداء العبادة، كما أنّ أفعاله الإختياريّة لا تتحقّق إلا بالقَصد. ولهذا قال بعض الفُضلاء: لو كان الله سبحانه قد كلّفنا بأداء فعل ما دون نيّة، لكان ذلك خارجاً عن طاقاتنا، ولكان التكليف بالأمر مُحالاً. ولهذا السّبب أيضاً أحجمَ العُلماء المتقدّمون من أصحابنا عن التطرّق إلى النيّة أصلاً في كُتبهم الفقهية. بل قالوا في باب الوضوء: أوّل الواجبات في الوضوء الغُسل، وأوّل الواجبات في الصلاة تكبيرة الإحرام، وهو ما ذكره الشّهيد في كتاب (الذّكرى)، ووجهه أنّ القَدر المُعتبَر من النيّة هو ذلك الذي ينفك عن المُكلّف، وما زادَ عليه فليس بواجب».

قال مؤلّف (المَدارك): «إنّ ما يؤيّد هذه المسألة هو عدم ورود ذكر للنيّة في أيّ من العبادات في الأخبار، بل أنّ الأخبار التي أشارت إلى وضوء الرسول الأعظم ﷺ وأهل بَيته الكرام عليهم السلام وغُسلهم

وتيمّمهم خالية من أيّ ذِكر للنيّة. وكذلك الرواية التي تضمّنت تعليم الإمام الصّادق عليه السلام لحمّاد، فإنّه لم يَرِد فيها أيّ ذِكر للنيّة، وكل ما ورد فيها أنّ الإمام عليه السلام وقف باتّجاه القبلة بخشوع قلب، وقال: اللهُ أكبر. ولم يُذكَر في الرواية أنّ الإمام عليه السلام نوى (الصّلاة) أو تلفّظ بكلمات غير تلك، وما قيل غير ذلك فهو من الخُرافات...».

وهذا الأمر يوضّح بجلاء وجوب إزالة النّجاسة، سواء في الطّهارة التي تَجب فيها النيّة أم في أختها التي لا تستوجب النيّة، وهو أمرٌ مُجمَع عليه، ولا بيان أو تَفصيل في تلك الأخبار (التي ذكرها الفقهاء) حول النيّة.

وبالإشارة إلى ما تقدّم، نقول: إنّ ما صرّح به المتأخرون حول النيّة، والمَبنيٌّ على وجوب تقارن حقيقة الفعل العباديّ مع الشّروع بذلك الفعل وخطوره في القلب، يحتاج إلى دليل، على الرّغم من أنّ الفعل المذكور مؤلَّف من أجزاء مختلفة ومتباينة. وإذا قالوا: لا بدّ من حضور النيّة في جميع تلك الأجزاء بالتّفصيل، ودفعة واحدة، وأن يحصل القَصد في أداء ذلك في الواقع؛ فهذا من المُحال وتكليف بما لا يُطاق. وإذا قالوا: إذن ليكن حضور تلك الأجزاء في القلب تدريجيّاً، ثم الإتيان بالقَصد بعد ذلك؛ ففي هذه الحالة سيكون الفعل المَنْويُّ أداؤه غير حاضر أثناء القَصد بالكامل، بل سيتأتّى حضوره بعد القَصد، فما فائدة حضوره في القلب حينئذٍ؟ ومهما يكن من أمر، فإنّ مرادهم غير واضح ولا معلوم بالنسبة لنا، ولا نعرف العلّة في اشتراطهم هذا الشيء في النيّة، والذي يؤدّي إلى إيجاد الحَرج للنّاس، ويوجب وقوعهم في الوساوس، فلا دَليل عَقليّ أو شاهد نَقليّ يؤيّد ما ذهبوا إليه، بل هناك أدلّة عقلية ونقلية تؤيّد خلاف ما قالوا، وإذا راجعنا أنفسنا ووقفنا وقفة تأمّل عند الأحاديث والقرآن، سنَجد ذلك واضحاً وبيّناً.

ثم يقوم الفيض بنَقد ما ذكره الشّهيد، فيقول: «أعجب من قيام الشهيد الأوّل مرّة بالاعتراف بأنّ القَدر المُعتبر من النيّة هو ما لا يُمكن فصله عن الإنسان المُختار، ولا يجب أكثر من ذلك. ثمّ مرّة أخرى يُضيّق على النّاس عندما يوجِب ذلك عليهم بقوله: يَجب أن تكون الصلاة المَنويّة حاضرة تماماً في القلب في حال تكبيرة الإحرام. ومَعلوم (هنا) أنّ مُراد الشّهيد ليس الإستدامة الحُكميّة للنيّة، لأنّ الإستدامة الحُكمية واجبة بالإجماع حتى نهاية الصلاة..».

إضافة إلى ذلك فإنّ الإستدامة الحُكمية تُقابل الإستدامة الحقيقيّة، ومَعنى ذلك عدم قيام المُكلَّف بنيّة أثناء العبادة تُخالف النيّة الأولى التي تتضمّن أداء العبادة.

ولا يَخفى كذلك، أنّ المتأخّرين قالوا: النيّة المُعتبرة في العبادة هي وجود الدّافع لأداء تلك العبادة. والدّافع هو عامل يحثّ الإنسان على أداء عمل ما، بحيث إذا سُئِلَ في أيّ وقت عمّا يفعله ولأيّ شيء يَفعل ذلك، أجاب: العبادة لوجه الله والامتثال لأمره، وأن يكون ذلك الدّافع موجوداً منذ بداية الإتيان بذلك العمل العباديّ حتى الإنتهاء منه.

13

حدّ غسل اليدين والوجه، والمَسح على الأرجل في آية الوضوء

قبل الدّخول في صُلب المسألة، يجب التّذكير هنا بأنّ آية الوضوء قد عيّنت حَدّيْن اثنين بواسطة حرف الجَرّ "إلى"؛ الأوّل حَدّ غسل اليَديْن إلى المرافق، والثاني حَدّ مَسح الأرجل إلى الكَعبيْن؛ بمَعنى آخر، حَدّ أُشيرَ إليه بعبارة (إلى المرافِق) وهو الخاصّ بغسل اليَديْن وحَدّ آخر أُشيرَ إليه بـ(إلى الكَعبيْن) وهو المُتعلّق بمَسح الأرجل، وهنا يكمن الاختلاف بين الشيعة والسنّة في مَعنى ذلك. وللمُلا محسن الفيض رأيه الخاصّ بهاتين المسألتيْن.

لنَستعرض في البِدء الآية الشريفة الخاصّة بالوضوء:

بسم الله الرّحمن الرّحيم

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ﴾[1]

يَقوم الاختلاف في كلا الحَدّيْن المذكوريْن في الآية الشريفة (أعلاه)، حول دلالة مَعنى حَرف الجَرّ (إلى). غالب القول عند أهل السنّة في كلتا الحالتيْن إلى أنّ حَرف الجرّ له دلالة على الغاية والانتهاء من الغسل، ثم يستنتجون من ذلك وجوب الغسل بدءاً من الأصابع وانتهاءً بالمرافق (صعوداً) وكذلك الأرجل، من أطراف الأصابع فيها وحتى الكَعبيْن (صعوداً أيضاً).

وهناك جماعة من عُلماء الشيعة، ومنهم الملاّ محسن الفيض، قالوا:

«إنّ الحَدّ الأوّل من الحَدّيْن المذكوريْن في آية الوضوء يُشير إلى المَغسول - أي اليَديْن، أمّا الحَدّ الثاني فهو للمَسح (ويُقصَد بذلك الأرجُل)، وليس من تحديد للفعل (غَسَلَ) أو (مَسَحَ)، بمَعنى أنّ الآية لم تُحدّد بداية المسح وغايته، أو من أين يَبدأ وأين ينتهي. بل أنّ المقصود بذلك هو حُدود اليَد المغسولة والقَدَم المَمسوحة، من دون أن تتطرّق إلى بداية أو نهاية الغسل أو المَسح، ومثال ذلك أن يقول الشخص لبُستانيّه: عليك بزراعة الأشجار في هذه الأراضي إلى آخرها. أو أن يقول لخادمه: عليك تنظيف هذا البَهو وفَرشه إلى النّهاية. ففي المَثال الأوّل ليس المقصود بزراعة الأرض بالأشجار، وفي المثال الثاني بفَرش البَهو، بدءاً من الأمام وانتهاءً بالدّاخل، بل

(1) سورة المائدة، الآية (6).

المُراد هو زراعة جميع الأرض بالأشجار، وفرش كلّ البَهو بالسّجّاد، من أيّ مكان كانت البداية، وإلى أيّ مكان تنتهي إليه الغاية، فليس ذلك بالأمر المُهمّ، بل المُهمّ هو إنهاء العمل المطلوب والأمر المَفروض».

وهكذا هو بالفعل التّحديد الذي تُشير إليه الآية المذكورة، والمعروف في مُصطلح الفقهاء، إذ أنّ التّحديد يتعلّق بالمَغسول والمَمسوح لا الغسل والمَسح، وعلى هذا فليس في الآية الشريفة دلالة على وجوب البَدء بالغسل أو المَسح من المكان الفلانيّ والانتهاء منه إلى المكان الفلانيّ، إذ أنّ المُراد من الآية هو بيان هذه النقطة وهو مقدار ما يجب غسله من اليَد ومَسحه من القَدَم. وبعد هذه المقدّمة، نقول:

لقد أشارَ الملاّ محسن الفيض في **مفاتيح الشرايع** إلى هذه المسألة، حيث قال:

«إنّ الحَدّ الأوّل من الحَدّيْن المذكوريْن في آية الوضوء يُشير إلى المَغسول أي اليَديْن، أمّا الحَدّ الثاني فهو للممسوح (ويُقصَد بذلك الأرجُل)، وليسا (أي الحَدّان) للفعل (غَسَلَ) أو (مَسَحَ)». ثم يُضيف: «هذا هو القدر المتيقّن[1]؛ ووفقاً للروايات ولجواز عَكس ذلك (في إشارة إلى اعتقاد أهل السنّة بأنّ الآية المذكورة تشير إلى أنّ المرافق هي مُنتهى الغسل، في حين أنّ عَكس ذلك جائز كذلك برأيهم هم)، ووفقاً لدلالة الصّحيح من الرّوايات الموجودة لدينا، فإنّ جواز العَكس مُجمَع عليه، بل أنّ أكثر فقهاء الشيعة يوجبون عَكس ذلك (أي البدء بالمرافق أوّلاً)، كما هي الحال في اعتقادهم بوجوب غُسل الوَجه ابتداءً من الأعلى وانتهاءً بأسفل الوَجه».

---

(1) المقصود بـ(القدر المتيقّن) الذي أشار إليه الفيض هو ما ورد في كلام السيّد المرتضى والذي سنتطرّق إليه بعد هذا البحث بالتفصيل.

ثمّ يُعرض الملاّ محسن الفيض وجهة نظره بالشكل التالي:

«لم يَثبت لديّ هذا الوجوب، لا في هذا ولا في ذاك، أي لا في غسل الوَجه ابتداءً من الأعلى وانتهاءً بأسفله، ولا في مَسح الأرجل بدءاً من الكعبيْن وانتهاءً بالأصابع».

ثمّ يستند الفيض بصحّة رأيه إلى قول الشريف المرتضى وابن إدريس، حيث يقول:

«وأمّا الشريف المرتضى وابن إدريس فهما يؤيدان كلامي، ويوافقانني في رأيي، لأنّ الأمر (في آية الوضوء) مُطلَق (فهو لم يُعيّن الأعلى أو الأسفل أو البداية أو النهاية)».

يقول مؤلّف هذا الكتاب: «لأهميّة هذه المسألة من جهة، وتسمية الملا فيض للموافقين له في رأيه من جهة أخرى، نرى من الضروري استطلاع آراء أولئك الذين استشهد بهم الملا الفيض»..

قال الشريف المُرتضى في كتابه (**الإنتصار**)[1]:

«إنّ إحدى المسائل التي تخصّ الشيعة الإمامية هي الوضوء، وهو غسل اليديْن ابتداءً من المرافق وانتهاءً بأصابع اليد، وهناك من بين الفقهاء وأصحابنا من يَعتقد بوجوب هذا العمل، فيقولون: «وعكس ذلك (أي إذا ما ابتُدِئَ بالغُسل من الأصابع وصولاً إلى المرافق) لا يجزئ وهو باطل.»» ثمّ يُضيف السيّد المُرتضى: «لقد بيّنتُ هذه المسألة في كتاب المسائل الخلافية جواباً على بعض المسائل الفقهية لأهل الموصل، وذكرتُ أنّ الأفضل اعتبار هذا العمل (أي الشروع بالغُسل ابتداءً من المرافق) مُستحبّاً».

---

(1) الإنتصار، طبعة المطبعة الحيدريّة في النّجف الأشرف، ص16.

ثم يقول أيضاً:

«وعلى أيّة حال، فالشيعة معروفون بهذا الرّأي وهو رأي اختصّوا به دون غيرهم من المذاهب وهو غسل اليدين بدءاً من المرافق وهو أمر مُستحبّ، لكنّ البقيّة (من فقهاء أهل السنّة) يقولون: المُكلَّف حُرّ في اختيار غسل يَديه والبدء من الأصابع أو من المرفقيْن».

ثم يُضيف الشريف المُرتضى:

والدليل على صحّة مذهبنا، علاوة على الإجماع الذي ذكرنا، هو: إذا كان المحدث يقينياً، فلا يزول إلا باليقين، والقادر على إزالة الحدث يقيناً فهو الأحوط والأولى ممّا لا يملك هذه الصفة، ونحن نعلم بأنّ غسل اليدين من المرافق نحو الأسفل، يزيل الحدث بإجماع الآراء (الشيعة والسنّة)، ولا يحدث هذا مع العكس، أي من الأصابع إلى الأعلى، إذاً ما نقوله هو الأقرب إلى الاحتياط». ثم يضيف قائلاً:

قلنا في المسائل الخلافية، وجواباً على الأسئلة التي طرحها أهل الموصل: إنّ استدلال أهل السنّة بقوله تعالى «إلى المرافق» استدلال باطل، وكذلك قولهم: بأنّ الله جعل المرافق غاية للبداية من رؤوس الأصابع، قول باطل أيضاً. وقلنا هناك: بأنّ لفظ «إلى» أحياناً تعني الغاية والنهاية، وأحياناً أخرى تعني «مع»، واللفظ في كلا المعنيين حقيقة[1]، وقد استشهدنا بقول الله تعالى حيث يقول: ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم (أي مع أموالكم)، وكذلك يقول عزّ من قائل: من أنصاري إلى الله (أي مع الله)، ويقول العرب: ولي فلان الكوفة إلى البصرة، أي أصبح والي الكوفة والبصرة، وفي جميع هذه الحالات

(1) جاء في تفسير مجمع البيان نقلاً عن الواحدي أنّ معظم النحويين يفسّرون ﴿إلى﴾ بمعنى ﴿مع﴾، ومن هنا أوجبوا غسل المرافق في الوضوء، وهو مذهب أكثر الفقهاء (مجمع 3- 4، ص 164).

«إلى» تعني «مع»، ولنا في الشعر العربي شواهد كثيرة على ما نقول، وقد أجبنا عن سؤالهم حيث قالوا: إذا كان حرف الجرّ «إلى» في كلا المعنيين حقيقياً، فمن أين لكم معنى «مع» الذي استندتم إليه، بدلاً من معنى «الغاية» الذي نقول به؟

وجوابنا على سؤالهم هو: إنّ أهل السنّة هم الذين يتمسّكون بهذه الآية وليس نحن، ويكفي لدحض استدلالهم احتمال «إلى» كلا المعنيين، وليس ما يصرّون عليه. أليس في ذلك برهان على أحد المعنيين؟

الجواب الآخر هو أنّه إذا كانت «إلى» الواردة في الآية تحتمل معنى الغاية، فعندذاك يكون البدء برؤوس الأصابع والانتهاء عند المرافق، ولا يجوز العكس، بل حرام. ذلك لأنّ الأمر «فاغسلوا» يحمل دلالة على الوجوب، بينما الإجماع الحاصل يقول بعدم وجوبه، وبالنتيجة يتأكّد معنى «مع» للحرف «إلى» هنا.

قال ابن إدريس في كتابه (**السرائر**)[1] قالوا: يَجب البدء بالمرفق عند غسل اليَديْن ولا يجوز خلافه، لكنّ الصحيح لدى الشيعة أنّ خلاف ذلك شَديد الكَراهة لوروده بلَفظ الحَظر في رواية المعصوم، لأنّه إذا كان الحُكم شديد الاستحباب عند المعصوم يُشار إليه بلَفظ الوجوب كما ورد في الرواية وجوب غسل يوم الجُمعة، والمقصود هو استحبابها الشّديد. ويؤيّد القرآن الكريم رأي القائلين باستحباب البَدء من المرفق وكَراهة خلافه، لأنّ الله سبحانه وتعالى قد أمرنا بقوله «اغْسِلُوا»، فمَن غسل يَديه بادئاً من رؤوس أصابع يَديه إلى المرافق، تَصدق عليه لفظة (غاسِل) دون خِلاف».

---

(1) الطبعة الثانية، ص17.

وفيما يتعلّق بمَسح الأرجل يقول ابن إدريس: «أجاز بعض أصحابنا (ويَعني بذلك الشيخ الطوسيّ) في كتبهم مَسح الأرجل من الكَعبيْن إلى رؤوس أصابع القَدم (أي البدء بمَسح الكَعبيْن والانتهاء بمَسح رؤوس الأصابع في القدم)، وقالوا إنّ هذا الاستنباط إنّما هو للفظة الخَبر لا على سَبيل الفتوى والعَمل. وقد أوردَ الشيخ أبو جَعفر الطوسيّ هذه النقطة في كتابه (النّهاية)[1] من أجل فَهم الرواية، أمّا مَذهبه وفتواه فهما ما ذَكره في كتاب (الجمل والعقود)».

يقول المؤلّف: لا يُعرَف بالضّبط متى تمّ استنباط هذا المَعنى من الآية المذكورة واعتماده دون غيره؛ الشيء الوحيد الذي يُمكنني قوله بهذا الصّدد هو وجود إشارة إلى هذا المعنى في تفسير الآية الشريفة في كتاب (**كنز العرفان**) للفاضل مقداد المتوفّى سنة (826هـ)، ولذلك فإنّي أعتقد أنّ هذه الإشارة هي أقدم ما هو موجود حول تفسير الآية المذكورة. وعلى أيّ حال، فإنّ هذه المسألة تستلزم فرصة أطول وبَحثاً أدقّ وأشمل.

وهنا، نرى أنفسنا مُلزمين بذكر رأي المُحقّق الأردبيليّ أيضاً الذي يَعترف الفيض بمَدرسته ويُدافع عن آرائها. ذكرَ العلاّمة الحليّ في (**إرشاد الأذهان**) حول مسألة غسل الوَجه (في الوضوء)، أنّه لا بد من الشروع به (أي بالغسل) من الأعلى إلى الأسفل، وأنّ عكس ذلك لا يجزئ.

أمّا المُحقّق الأردبيليّ، فقد أشارَ في إحدى حواشيه مُعلّقاً على رأي العلاّمة، بقوله:

---

(1) قال الشيخ الطوسيّ في (النهاية): المَسح على الرّجليْن إلى الكَعبيْن بالكَفّيْن من رؤوس الأصابع، فإن بَدأ من الكَعبيْن إلى رؤوس الأصابع فقد أجزأه.(كتاب النهاية ضمن مجموعة الجوامع الفقهيّة، ص229).

«ليس هناك دليل واضح على وجوب غسل الوَجه من الأعلى، أو عَدم جواز عَكس ذلك. ففي أصل الآية وظاهرها، وكذلك ظاهر الأخبار، دلالة على جواز ذلك (أي جواز غسل الوَجه من الأسفل إلى الأعلى، أيضاً)».

فإذا أراد أحد ما الاستناد إلى أفعال الأئمة (عليهم السلام)، عند غسلهم وجوههم في الوضوء بدءاً من الأعلى إلى الأسفل، فالمُحقّق الأردبيليّ يُجيب على ذلك بقوله:

«إنّ ما كان يقوم به الأئمة (عليهم السلام) في الوضوء ليس دليلاً على وجوبه، لأنّ أفعالهم (عليهم السلام) تتعدّى الوجوب، وإذا قلتم: ألم يكن الأئمّة (عليهم السلام) في مقام البيان؟ قلنا: أنّ ذلك لا يكفي أيضاً، لوجوب ثبوت أنّ الأئمة (عليهم السلام) وحدهم كانوا في مقام بيان أعمال الوضوء الواجبة، وهذا ممّا لم يَثبت بَعد. بل أنّ الأئمة (عليهم السلام) كانوا يقومون بالمُستحبّات كذلك»[1].

وفيما يتعلّق بغسل الأيدي من الأعلى إلى الأسفل، يقول المُحقّق الأردبيليّ:

«لا أرى دَليلاً على وجوب ذلك». ثم يختتم ذلك بقوله: «والاحتياط لا يترك خصوصاً في غسل الأيدي والابتداء بالأعلى وعدم النّكس»[2].

أمّا فيما يتعلّق بالمَسح على الرّأس والأرجل، فقد قال الملا محسن الفيض:

«وكذلك الحَديث عن مَسح الرّأس، فهو لا يختلف عن غسل

(1) مجمع الفايدة، ج1، ص100 ـ 101.

(2) المصدر نفسه، ص101 ـ 102.

الوَجه واليديْن، وهو استحباب الإبتداء بمَسح الرّأس من الأعلى إلى الأسفل وقلّ مَن قال بوجوبه، وهو ما وردَ أيضاً بشأن مَسح الأرجل».

وقد وردَ في الرّوايات أنّه: لا إشكال في مَسح الوضوء سواء أكان من الأعلى إلى الأسفل أو من الأسفل إلى الأعلى.[1]

ويبدو من توضيحات الشريف المُرتضى في كتابه (**الإنتصار**) أنّه لا يَعتبر آية الوضوء دَليلاً على كَيفيّة الوضوء الذي يُمارسه أتباع المَذهب الشيعيّ، ويبدو كذلك أنّ ما استنتجه الملاّ محسن الفيض والآخرون (فيما بعد) من آية الوضوء من أنّ الغاية المُشار إليها في هذه الآية إنّما هي الغاية المتعلّقة بالمَغسول والمَمسوح، أو وفقاً لِما قاله العلاّمة الطباطبائيّ من أنّ الجارّ والمَجرور في عبارة (إِلَى الْمَرَافِقِ) مُتعلّق بكلمة (أَيْدِيَكُمْ) لا كلمة (فَاغْسِلُوا)، يبدو أنّ ذلك كلّه لم يَكن معروفاً بَعدُ للشريف المُرتضى، ويظهر أنّه لم يوافق على هذا، على الرّغم من إحاطته ومعرفته بالعلوم الأدبيّة. أمّا الحقيقة فإنّ استدلالات القدماء خَلتْ من أيّة إشارة إلى هذه المسألة الدقيقة والظريفة. وهو ما لم يُصرّح به صاحب (**السّرائر**) أيضاً، ولا وجود لمِثل هذا كذلك في كُتب قدماء الأصحاب خاصّة. وقد أتاحت لنا الفرصة هنا مراجعة كُتُبهم وكتاباتهم، فنحن لا نَجد مثلاً أيّ نوع من هذا الاستنباط في كتاب (**المراسم**) لسلار بن عبد العزيز الدّيلميّ، أو (**النّهاية**) للشيخ الطوسي أو (**نكت النّهاية والشرايع**) للمحقّق الحليّ، أو (**جواهر الفقه**) لابن البرّاج، أو (**غنية النزوع في علم الاصول والفروع**) للسيّد أبي المكارم حمزة بن علي بن زهرة الحسيني، أو (**الوسيلة**) لعماد الدّين بن جَعفر الطوسيّ، أو تفسير (**مَجمع البيان**) للشيخ أمين الدين أبي علي الفضل بن الحسن ابن الفضل الطبرسي (ذيل الآية «6» من سورة

---

(1) وسائل الشيعة، 1\286.

المائدة، وهي آية الوضوء)، وحتى الرّوايات كذلك فهي لم تُفسّر الآية المذكورة بهذا المَعنى على الإطلاق.

14
موقع الكَعبيْن من الأرجل

ورد في آية الوضوء وجوب مَسح الأرجل إلى الكَعبيْن[1]، وهناك خلاف بين عُلماء الشيعة أنفسهم من جهة، وبين عُلماء الشيعة والسنّة من جهة أخرى حول المقصود بالكَعبيْن وموقعهما من القدميْن. فالعديد من المتأخرين مثلاً، قالوا بأنّه: العَظْمُ النَّاشِزُ فَوْقَ القَدَمِ، وهو رأي الشيخ المُفيد (رضوان الله تعالى عليه) أيضاً. وقد انعكست هذه الفتوى كذلك في الرّسائل العلمية، وبالشكل التالي:

بَعد مَسح الرّأس يجب مَسح الأرجُل بما تبقّى من ماء الوضوء في اليَد ابتداءً من أحد الأصابع وحتى النّشوز الموجود على القدم. وهذه فتوى سماحة آية الله العُظمى البروجرديّ (رحمه الله) وآية الله العُظمى الفيض (رحمه الله)[2]. وقد أضاف آية الله العُظمى البروجرديّ على تلك الفتوى بقوله: الأحوط الواجب المَسح حتى المفصل كذلك.

وفي (فرع) من كتابه (**المنتهى**) قال العلاّمة: قد أشكلَت عبارات عُلمائنا في مَعنى الكَعْب على الكَثير من الذين ليس لهم علم كاف أو تبحّر في الموضوع. أمّا المَعنى الصّحيح للكَعب فهو ما نَقله (زرارة) و(بَكير) في روايتهما الصحيحة عن الإمام الباقر عليه السلام، حيث قالا:

---

(1) (...وامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ).(المترجم)

(2) راجع توضيح المسائل لآية الله البروجرديّ، طبعة عام (1960)، ص39؛ وذخيرة العباد لآية الله فيض، الطبعة الخامسة (1949)، ص27.

سألنا الإمام الباقر عليه السلام عن موقع الكعبيْن. فأشارَ عليه السلام إلى مِفصل قَدمه وساقه، ثم قال: **ههنا؛** ثم قال عليه السلام: **هو المفصل في أسفل عظم الساق.**[1]

ويعتقد الملا محسن الفيض وجماعة من العُلماء، من بينهم العلاّمة والمُحقّق الأردبيليّ[2] والشيخ البهائيّ، يعتقدون أنّ الكعب هو عبارة عن المفصل الواقع بين ساق الرِّجل والقدم، استناداً إلى الروايات الصحيحة المُعتبرة وكُتب اللغة. قال الفيض: «اختلف العُلماء المتأخرون في تحديد المعنى الصحيح للكَعب».

أمّا المُحقّق الأردبيليّ فقال:[3]

«الظاهر أنّ الكَعب هو المفصل الواقع بين ساق الرِّجل والقدم استناداً إلى الروايات الصحيحة المُعتبرة وكُتب اللغة».

15
هل يُشترط أن يكون مَحلّ المَسح يابساً؟

إشترطَ مُعظم الفقهاء جَفاف مَحلّ المَسح في الوضوء، فقد وردَ في كتاب (**الجواهر**)[4]: «هل يُشترَط جَفاف مَحلّ المَسح (في الوضوء) أم لا؟ قال بعض الفُقهاء: نعم يُشترط، وقد اختار العلاّمة هذه الفتوى وأشار إليها في بعض كُتبه، وهو ما نَقله كذلك عن والده. في حين لم يَعتبر فُقهاء آخرون هذا الأمر شرطاً، كإبن إدريس في (**السرائر**) والمُحقّق في (**المُعتبر**)، ثم قال بعض الفقهاء بالتفصيل، وقالوا بصحّة

---

(1) جواهر الكلام، ج2، ص216، وقال في كتاب آخر: المراد من الكعبيْن هو المفصب ما بين الساق والقدم. (المصدر نفسه).

(2) مفاتيح الشرايع، ج1، ص46.

(3) مجمع الفايدة والبرهان، ج1، ص108.

(4) جواهر الكلام، ج2، ص187.

الوضوء على الرّأس المُبلّل والقدمين المُبلّليْن على أن تغلب رطوبة اليَد المُراد بها مَسح الرّأس والأرجل على البَلل الموجود عليهما، وإلاّ فإنّ (هذا) الوضوء باطل.»[1]

لكنّ الملاّ محسن الفيض لا يشترط جَفاف مَحلّ المَسح ويقول: «والظاهر عدم اشتراط جَفاف المَحلّ لإطلاق الأمر وصِدق الامتثال».[2]

16
مسألة في مَسح الرّأس والأرجل

المَسح الشرعيّ، برأي الشيعة، هو مَسح اليَد المرطوبة بماء الوضوء على جُزء من الرّأس وجُزء من القدم، بالصورة التي ذَكرها الفقهاء.

وأمّا أهل السنّة فقد أفتوا بغسل الأرجل ومَسح الرّأس في الوضوء، لكنّ الشيعة لا تَعتقد بصحّة الغسل بدلاً من المَسح.

ويقول المُحقّق الفيض كذلك: «يَجب المَسح برطوبة ماء الوضوء، وإذا جَفّت رطوبة اليَد، يمكن ترطيبها من مواضع أخرى للوضوء، وعدم الاستفادة من مَصدر آخر للرطوبة».[3] وهذه الفتوى بعينها ذَكرها الفُقهاء المشهورون في كُتبهم، حيث قال المُحقّق الأردبيليّ:

---

(1) قال آية الله العُظمى الفيض وآية الله العُظمى البروجرديّ: يجب أن يكون مكان المَسح جافاً وإذا كان مُبلّلاً بحيث لم تؤثر فيهما رطوبة اليَد المُراد بها مَسح الرّأس والأرجل، فالمَسح باطل.(ذخيرة العباد لآية الله الفيض، الطبعة الخامسة، ص36، وتوضيح المسائل لآية الله البروجرديّ، ص39).

(2) مفاتيح الشرايع، ج1، ص46.

(3) المصدر نفسه.

«أظنّ أنّ المقصود ممّا قاله فُقهاؤنا من أنّ غسل الرّأس والرِّجل لا يُجزئ عن المَسح، هو الغسل الذي لا يكون معه المَسح، كأن يُراق الماءُ على الرّأس والأرجل من دون مَسحهما. وأظنّ أن المقصود بعدم إجزاء غسل الرّأس والأرجل هو إراقة الماء الكثير نسبيّاً على مَوضع المَسح، أو عدم صدق عنوان المَسح عليهما بسبب تأخير المَسح، أو أن يكون قَصد المتوضّئ من إراقة الماء على مواضع المَسح (الرّأس والأرجل) هو الغسل لا المَسح».

ثم يُضيف الأردبيليّ قائلاً:

«أمّا إذا جرى قليل من الماء على موضع المَسح في الرّأس أو الأرجل بحيث يكون متزامناً مع المَسح، فإنّ ذلك مُجزٍ، وإن بان صِدق الغسل أيضاً لصِدق المَسح كذلك». [1]

17
الوضوء بماء الوَرد

قال مشهور الفقهاء: «لا يصحّ الوضوء بالماء المُضاف ومن جملته ماء الوَرد، بل يبطل». أمّا الملاّ محسن الفيض فلم يعتقد ببطلان الوضوء بماء الورد، وقال في **(مفاتيح الشرايع)** ما يلي: [2]

«الإحتمال الأقوى هو جواز الوضوء بماء الورد لصدق إطلاق لفظة الماء عليه، ولأنّ إضافة كلمة (الماء) إلى (الورد) إنّما هي إضافة لفظيّة، كقولنا ماء السّماء، والإضافة هنا كما نرى هي لفظيّة لا مَعنويّة، فالإضافة المَعنويّة هي كما في قولنا ماء الزّعفران وماء الحنّاء، لإضافة الماء فيهما هنا إلى غير الماء».

---

(1) مجمع الفايدة والبرهان، ج1، ص105.

(2) الجزء1، ص47، المفتاح (53).

وهناك خَبر في جواز الوضوء بماء الورد، أورده الشيخ الصّدوق في كتابه (**مَن لا يَحضره الفقيه**)، وقد أشارَ فيه إلى صحّة الروايات الواردة في ذلك الكتاب، إضافة إلى الرّواية التي تدعم فتوى الصّدوق وتؤيّدها، بجواز الوضوء بماء الورد، ولا يوجد أيّ اعتراض صَريح على الرواية المذكورة.

وأوردَ الملاّ محسن الفيض في كتابه (**الوافي**) في مَعرض حَديثه عن الوضوء بماء الورد، حديثاً عن كتاب (**الكافي**)، عن أبي الحَسن عليه السلام هذا نصّه: **الرّجل يغتسل بماء الورد ويتوضّأ به للصلاة؟ قال لا بأس بذلك.**

وفي ذيل الحَديث المذكور، بيّن الفيض هذه المسألة بقوله: «قد أفتى الشيخ الصّدوق بمَفاد هذا الحَديث، في حين نسب الطوسيّ (مؤلّف التّهذيب والاستبصار) ذلك إلى الشّذوذ، مُبدياً رأيه بقوله إنّ مَعنى الحَديث ومُراد الإمام عليه السلام هو أن يقوم الرّجل بتعطير نفسه وتجميلها أثناء إقامته للصلاة، لا أن يُستخدَم ماء الورد لرَفع الحَدث. وقد استدلّ الشيخ (الطوسيّ) على دعواه تلك بحَديث آخر، وقال بتشابه الحَديثيْن معاً في المَعنى».

وفي حَديث آخر سأل الرّاوي الإمامَ عليه السلام عن الوضوء باللّبن[1]، فأجابه الإمام عليه السلام بقوله: لا يُتوضّأ باللّبن!

وفي تعليقه على كلام الشيخ الطوسيّ، يقول الفيض:

«هذا استدلال غير صحيح، لعدم وجود المُنافاة بين الحَديثيْن. إذ ما هو وجه الإشكال في كون الوضوء بماء الورد صحيحاً، وكونه (أي الوضوء) باللّبن غير صحيح؟ فماء الورد هو ماء مأخوذ ومُستخرَج

---

(1) (الحَليب). (المترجم)

من الورد، في حين أنّ اللّبن المذكور في الحَديث الآخر ليس بماء»[1].

18

عدم وجوب تقديم الجانب الأيمن على الجانب الأيسر في الغسل الترتيبيّ

يُعرّف الفقهاء الغسل الترتيبيّ بشكل عام بأنّه:

«في الغُسل الترتيبيّ تجب النيّة أولاً بغَسل الرّأس والرّقبة، ثم الطرف الأيمن (من البدن) ثم الطرف الأيسر منه، وإذا لم يتمّ العمل بهذا الترتيب يبطل الغسل، سواء أكان عن عَمد أو بسبب السّهو والنسيان أو الجهل بالمسألة»[2].

وقد ادّعى الشيخ الطوسيّ الإجماع على مثل هذا التّرتيب، في حين لم يُلزم ابن بابويه ولا الشيخ الصّدوق ولا ابن جُنيد الإسكافيّ ذلك لعدم وجود دَليل عليه.

يقول الملاّ محسن الفيض[3]:

«الأصحّ هو هذا القول، يعني عدم وجوب تقديم الجانب الأيمن على الجانب الأيسر في الغسل الترتيبيّ، والأحوط مراعاة الترتيب لا غير».

---

(1) الوافي، ج1، ص50.

(2) ذخيرة العباد، لآية الله العُظمى محمّد فيض، الطبعة الخامسة، ص82.

(3) مفاتيح الشرايع، ج1، ص56، ونصّ عباراته هي: والأحوط تقديم الجانب الأيمن على الأيسر أيضاً كما هو مشهور، لنقل الشيخ على وجوبه الإجماع، وإن لم يوجبه الصّدوقان والإسكافيّ لعدم دليل عليه، وهو الأصحّ.

19
كلّ غُسل يجزئ عن الوضوء

يرى مشهور الفقهاء أنّ غسل الجنابة يُجزئ عن الوضوء، لكن هناك خلاف بين الفقهاء بشأن سائر الأغسال الأخرى، الواجبة والمستحبّة. ولا يَعتقد مُعظم الفقهاء بكَون سائر الأغسال كافية ومُجزية عن الوضوء، ولإثبات صحّة رأيهم ذاك، استندوا إلى إطلاق الآية الشريفة القائلة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ...﴾[1]ويقولون إنّ الحُكم في الآية المذكورة هو حُكمٌ عامّ ومطلق، ولم يخرج عن عموميّته إلاّ غُسل الجنابة بالدّليل المُخصّص، أمّا سائر الأمور الأخرى فهي داخلة في عموم الحُكم المذكور. وقد استدلّوا على ذلك بالرّوايات أيضاً.

ولكن المُحقّق الأردبيليّ يخالفهم في ذلك[2]، حيث قال: «كلّ غُسل يجزئ عن الوضوء». ثم يَنتقد أدلّة القول المشهور بقوله إنّ الآية الشريفة لا تدلّ على العموم والإطلاق، وليس في الرّوايات من دلالة صريحة على وجوب ذلك.

أمّا الملاّ محسن الفيض فيقول في (**مفاتيح الشرائع**):[3]

«ورد في رواية صحيحة: الغُسل يجزئ عن الوضوء، وأيّ وضوء أطهر من الغسل؟[4] وفي رواية موثقة أخرى سُئل فيها الإمام عليه السلام عن الرّجل يغتسل الجنابة أو الجُمعة أو العيد، هل يجب عليه

---

(1) سورة المائدة، آية (6).

(2) مجمع الفايدة والبرهان، ج1، ص126و127.

(3) الجزء1، ص40.

(4) وسائل الشيعة، 1\514.

الوضوء قبل الغسل أو بعده؟ فقال عليه السلام: لا شيء عليه لا قبل الغسل ولا بعده. يكفيه ذلك الغسل»[1].

ثمّ يُتابع الفيض قائلاً: «وأمّا ما اخترناه فهو مَذهب الشريف المرتضى وابن جُنيد الإسكافيّ، لكنّنا نعمل وفقاً للرّأي المشهور. وعلى أيّة حال، فالأحوط التوضّؤ قبل الغسل». وأضافَ: «أوجب بعض المتأخرين الوضوء لأيّ صلاة في الاستحاضة الكثيرة لعموم الآية، وهذه الفتوى ضعيفة جداً، والرّوايات الصحيحة تردّ هذا الرّأي، وقد حمل المُحقّق الحليّ بشدّة على أصحاب هذه الفتوى».

20
جواز التيمّم في أوّل وقت الصلاة

كذلك هناك خلاف بين الفقهاء حول ما إذا كان بالإمكان المبادرة إلى التيمّم وأداء الصلاة في وقتها، في حال وجود مانع للصلاة في أوّل الوقت، أم أنّه يجب الانتظار في وقت الضّيق، فإذا لم يَزُل المانع، حينئذ نبادر إلى التيمّم.

يقول المُحقّق الحليّ:

«لا يصحّ التيمّم قبل دخول وقت الصلاة، ويصحّ في ضيق الوقت. وأمّا صحّة التيمّم أو عَدمه مع السّعة (كأن يكون ذلك في أوّل الوقت أو وَسطه)، ففي ذلك اختلاف وتردّد، والاحتياط الأقرب هو الامتناع».

أمّا المحقّق الأردبيليّ فيقول:

«يجوز التيمّم في أوّل الصلاة كذلك في حال وجود مانع عن

(1) المصدر نفسه، ص513.

الوضوء». ثم يستند إلى الآيات والروايات، فيقول في آخر بحثه: «استنباطي طبقاً لما لديّ من الأدلّة هو جواز التيمّم في أوّل الوقت مع السّعة». [1]

أمّا المُحقّق الفيض فقد قال في **مفاتيح الشرايع** المفتاح (7) تحت عنوان "جواز التيمّم مع السّعة":

«التيمّم للصلاة الواجبة قبل دخول الوقت غير صحيح إجماعاً، وفي جواز التيمّم مع السّعة ثلاثة أقوال:

1) ـ منهم من أجازه مُطلقاً.

2) ـ ومنهم من لم يجوّزه مُطلقاً.

3) ـ وآخرون جوّزوه مع عدم وجود الأمل في زوال العذر».

ثم يقول الفيض:

«الصحيح جوازه مُطلقاً، وقد أفتى جماعة من الفقهاء بذلك، ومنهم الشّيخ الصّدوق بدليل الأصل وعموم أفضليّة الصّلاة في أوّل وقتها، ولأجل الرواية المُعتبرة التي تدلّ على عدم وجوب إعادة الصلاة التي تمّ أداؤها بالتيمّم حتى مع توفّر الوقت ووجود الماء. نعم، فتأخير الصلاة مُستحبّ للشخص الذي يأمل زوال العذر، كما يُستفاد من الرواية المُعتبرة».

21
ضربة واحدة في التيمّم تجزئ عن الغُسل والوضوء

تنقسم آراء الفقهاء فيما يتعلّق بالتيمّم بدلاً من الغسل والوضوء، إلى ثلاثة أقسام:

---

(1) مجمع الفايدة والبرهان، ج1، ص223، وما بعدها.

1) ـ يُمكن التيمّم سواء أكان بدلاً من الغسل أو الوضوء، بضربة واحدة فقط.

2) ـ يجب التيمّم سواء أكان بدلاً من الغسل أو الوضوء، بضربتيْن.

3) ـ يجب التيمّم بدلاً من الوضوء بضربة واحدة وعن الغسل بضربتيْن.

وقد اختار مشهور الفقهاء الرّأي الثالث، وهو التيمّم بدلاً من الوضوء بضربة واحدة وعن الغسل بضربتيْن. وهناك جماعة من الفقهاء، منهم الشريف المرتضى، أفتوا بالقول الأوّل، وهو الاكتفاء بضربة واحدة على الأرض (الصّعيد) في التيمّم سواء أكان (التيمّم) بدلاً من الغسل أو الوضوء. أمّا المُحقّق الأردبيليّ، فقد وافق الشريف المرتضى وخالف المشهور، وهو كفاية ضربة واحدة في التيمّم، للوضوء والغسل.[1]

وقد اختار الملاّ محسن الفيض قول المحقّق الأردبيليّ، إذ قال:[2]

«يجب ضَرب الكَفّيْن في أيّ تَيمّم على الأرض (الصّعيد) كما في الروايات الصحيحة المشهورة حيث أدّى الإمام عليه السلام ذلك مرّة واحدة في مقام البيان، وقيل مرّتيْن، كما في بعض الروايات الصحيحة، لكنّ ذلك حُمِلَ على الاستحباب أو التخيير. وقالوا: بل يُتيمّم بضربة واحدة للوضوء، وبضربتيْن للغسل، وهذا الرّأي في مقام الجمع بين الروايات (المختلفة)، لكنّ الروايات المُعتبرة التي يدلّ بعضها على المساواة بين

(1) مجمع الفايدة والبرهان، ج1، ص234.

(2) مفاتيح الشرايع، ج1، ص62.

التيمّم بدلاً من الوضوء وبين التيمّم بدلاً من الغسل، وبعضها الآخر الذي يدلّ على الاكتفاء بضربة واحدة للغسل، تردّ ذلك الرّأي. والمُراد من (ذلك الرّأي) هو التيمّم بضربة واحدة للوضوء وبضربتيْن للغسل».

22
حُكم التيمّم بعد البحث عن الماء وعدم الحصول عليه

يقول مشهور الفقهاء:

أحد شروط صحّة التيمّم هو البحث عن الماء، وعند اليأس من العثور عليه، يُمكن اللجوء إلى التيمّم.

قال المُحقّق الأردبيليّ:

«لا دَليل على هذا الرّأي المشهور لدى الفقهاء، بل أنّ الأصل يقتضي عدم وجوب البحث عن الماء. ولا ظهور للإجماع المزعوم من قِبلهم في مطلوبهم. أمّا الأخبار التي استندوا إليها حول ذلك، فإمّا أنّها لا تصرّح بالمطلوب، أو أنها غير صحيحة، أو أنّها متعارضة مع الأخبار الأخرى».

ثم يختتم المُحقّق الأردبيليّ قوله باستحباب البحث عن الماء.[1]

23
ما هو حدّ ارتفاع الحَدث عن الجُنُب في التيمّم؟ وهل يُعتبر التيمّم رافعاً أم مُبيحاً؟

قال صاحب (**الجواهر**):[2]

«يرى مشهور الفقهاء أنّه متى تعذّر على الجُنُب الحصول على

---

(1) مجمع الفايدة والبرهان، ج1، 217.

(2) جواهر الكلام، ج5، ص260 ـ 261.

الماء أو غيره، (كأن يكون الماء مُضرّاً له)، يمكن للجُنُب التيمّمَ بدلاً من الغسل، وإذا أحدث بعد ذلك الحَدث الأصغر أو الأكبر[1]، فعليه التيمّم مرّة أخرى (يُعيده) بدلاً من الغسل، لا أن يتوضّأ في حال عثوره أو حصوله على قليل من الماء الذي لا يَكفي إلاّ للوضوء. مشهور الفقهاء على هذا الرّأي ويكاد يكون إجماعاً عليه».

ثم يُتابع صاحب **الجواهر** كلامه بقوله:

«ولم أجد مُعارضة أو اختلافاً في الرّأي لدى أيّ فقيه حول هذه المسألة، إلاّ ما وردَ عن الشريف المُرتضى في (شَرح الرّسالة)، وهو أنّ مَن تيمّم بدلاً من الغسل ثم أحدث الحَدث الأصغر، ثمّ حصل على بعض الماء الكافي للوضوء، فعليه التوضّؤ به، وإذا لم يحصل على ماء يكفي لوضوئه أو غسله، عليه التيمّم بدلاً من الوضوء لا التيمّم بدلاً من الغسل، لزوال حَدث الجنابة بالتيمّم الأوّل (السّابق)، أمّا الحَدث الأصغر الحاصل فيما بعد فلا يستوجب شيئاً إلاّ الوضوء، وذلك عند الحصول على الماء».

ثم يقول:

«وقد وافق الملاّ محسن الفيض الكاشاني في مفاتيح الشرائع على هذا القول، وأيّدَ الشيخ يوسف البَحرانيّ في الحدائق هذه الفتوى كذلك».

وقد ردّ بعض الفقهاء رأي الشريف المرتضى والفيض، وقالوا:

---

(1) الحدث: هو أمر يعرض للشخص بحيث يستوجب الغسل أو الوضوء ويمنع الصلاة، ويُشترط في إزالته النيّة. والحَدث على قسميْن: الحَدث الأصغر وهو ما يوجب نَقض الوضوء كالنّوم وغيره، والحَدث الأكبر وهو ما يوجب الغسل، مثل الجنابة وغيرها.(مبادئ الفقه والأصول، للدكتور علي رضا فيض، الطبعة الحادية عشرة، ص304)

«التيمّم يوجب الاستباحة[1] لا رَفع الحَدث، وعلى هذا، فمتى نُقِض التيمّم بالحَدث الأصغر أو الأكبر، تلزم إعادة التيمّم (مرّة أخرى) بدلاً من الغسل مُطلقاً (سواء حصلَ على الماء للوضوء أم لم يحصل) لعدم وجود دَليل على الوضوء مع بقاء الجنابة».

وقال الملاّ محسن الفيض في **مفاتيح الشرايع**[2]:

«من تيمّم بدلاً من الغسل ثم أحدث الحَدث الأصغر، عليه التيمّم بدلاً من الوضوء، ومتى أصبح الوضوء لا الغسل ممكناً بالنسبة له، وجب عليه التوضّؤ».

ويرى الشريف المرتضى كذلك هذا الرّأي، مع أنّ أغلب الفقهاء يخالفون ذلك، وأوجبوا إعادة التيمّم بدلاً من الغسل مُطلقاً.

أمّا منشأ الإختلاف في ذلك فيكمن في إمكانيّة اعتبار التيمّم رافعاً للحَدث إلى حين الحصول على الماء، وفي هذه الحالة لا يكون هناك أيّ فرق بين رَفع الحَدث واستباحة العبادة، أو أنّ التيمّم ليس رافعاً للحَدث مُطلقاً بل هو لاستباحة العبادة فقط.

أمّا الحقّ والصواب فهو الرّأي الأوّل (أي أنّ التيمّم رافعٌ للحَدث حتى يكون باستطاعة المُكلَّف الحصول على الماء). إضافة إلى ذلك، يمكننا القول بأنّ الإباحة هنا تجزئ، وذلك لاستصحابنا الحكم إلى حين حصول العلم بارتفاع ذلك، وما حصل من العلم هو مانعيّة الحَدث الأصغر لا رجوع حُكم الحَدث الأكبر، لذلك، يتوجّب عليه (أي على المُكلَّف) التّوضّؤ في حال حصوله على الماء لا التيمّم بدلاً من الغسل.

---

(1) أي أنّ ممارسة العبادة بالتيمّم مباحة فقط إذا لم يكن بالإمكان الحصول على الماء، وأنّ التيمّم غير رافع للحَدث. بعبارة أخرى، فإنّ التيمّم رافع للمَنع لا المانِع.

(2) الجزء 1، المفتاح (73)، ص64.

24
حُكم مَن يُحدِث الحَدث الأصغر أثناء الغسل

وأمّا ما يتعلّق بهذه المسألة، فقد قال جماعة من العُلماء ومنهم الشريف المُرتضى: على هذا الشخص الاستمرار بالغسل، ثمّ التوضّؤ بعد ذلك.

وذكر الملاّ محسن الفيض قولين آخرين عن بعض الفقهاء[1]، معتبراً القول الأوّل ضَعيفاً، والقول الثاني أضعفَ منه. وعلى هذا يُوافق الملاّ محسن الفيض رأي الشريف المُرتضى في هذه المسألة، وهو التوضّؤ مرّة واحدة بعد الغُسل.

25
لباس المرأة في الصلاة

إختلف العُلماء حول مقدار لباس المرأة في الصلاة وما يجزئ منه، فمنهم من قال بوجوب تغطيتها كامل بدنها ما عدا الوَجه، ومنهم من استثنى الوَجه والكَفّيْن، وظاهر القدميْن؛ واستثنى البعض الآخر باطن القدميْن من حُكم وجوب تغطية كامل البَدن.

قال المُحقّق الأردبيليّ في هذا:[2]

«ذكر صاحب كتاب (المنتهى) نَفي الخلاف بين جميع المُسلمين فيما يتعلّق بسَتر العورة في الصلاة الواجبة، وأمّا نحن (الشيعة) فالإجماع عندنا هو سَتر العورة كشرط على صحّة الصلاة، ووجوب إعادتها بترك ذلك حتى مع النسيان. والظاهر عدم تقييد وجوب السّتر

(1) وقيل بل يُعيده من رأس للخبر وهو ضعيف لجهالة السّند وإن كان أحوط، وقيل بل يقتصر على إتمامه (بدون الوضوء) لأنّ الوضوء منفيّ مع الغُسل وهو أضعف.(مفاتيح الشرايع، ج1، ص58).

(2) مجمع الفايدة والبرهان، ج2، ص102.

بوجود النّاظر، وتقييده في غير الصلاة، بل الظاهر حُرمة النّظر إلى عورة الآخرين، وقد يكون الإجماع على ذلك، وكذا المُقنّعة إذا كان الدّرعُ كثيفاً». [1]

وردَ في الصّحاح أنّ الثّوبَ في العادة لا يغطي الكعب، واستدلّ على عدم لزوم سَتر الوَجه والكَفّيْن بالآية الشريفة «... ولاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا..» [2]. وقال ابن عبّاس: «ما ظَهَرَ هو الوَجه والكفّيْن». ثمّ قال: «وليس الكَشف عن الكعبين بأقبح من الوَجه والكفّيْن».

وفي حديث صَحيح عن (زرارة) أنّه قال: «سألتُ أبا جَعفر عليه السلام عن أدنى ما تُصلّي فيه المرأة؛ قال عليه السلام: دِرع ومِلْحَفة، فتَنشرها على رأسها وتُجَلّل بها». وكذلك هي الحال بالفعل، فعندما تضع المرأة العباءة أو المِلحفة على رأسها، يبقى كعباها مكشوفيْن، بل الظاهر أنّ دلالة المِلحفة على عدم لزوم سَتر القدميْن هو أقوى من دلالة تغطيتها. والظاهر كذلك عدم وجوب العباءة. [3]

قال الفيض:

«يجب على المرأة الحُرّة البالغة سَتر ما تَستره المِقْنَعة، والدّرع الشامل غالباً كما في الصّحيحيْن وعليه الأكثر، وقيل هي كالرّجل، للموثق، وهو شاذّ». [4]

وقد أوردنا الحَديث الصحيح المنقول عن (زرارة) في هامش

---

(1) المصدر نفسه، الباب (28)، في لباس المصلّي، الحَديث (7)، و﴿الدِّرْع﴾ بكَسر الدّال، بمَعنى الثوب واللّباس، و﴿الكثيف﴾ بمَعنى (الثّخين والغَليظ والطّويل).

(2) سورة النّور، آية (31).

(3) المجمع، ج2، ص104 و105.

(4) مفاتيح الشرايع، ج1، ص105.

الصفحة السابقة، والذي جاء فيه أنّ أدنى ما تُصلّي فيه المرأة هو الدّرع والمِلْحَفة، وقلنا إنّ المُراد من المِلحفة هو (العباءة) أو القماش الخَفيف النّاعم والسّاتر للبَدن، وأنّ الدِّرعَ هو الثوب الشّامل والطويل.

ثم قال المُحقّق الأردبيليّ:

«نَقلنا في كتاب المنتهى إجماع المُسلمين على عَدم وجوب الإزار، وأنّ ارتداء الإزار أمرٌ مُستحبّ».

وأضاف كذلك:

«الظّاهر أنّ المقصود بالمِلحفة هو الإزار (نفسه)، وعلى هذا، يُحمَل على الاستحباب، وقد دلّ الخَبر المذكور عن محمّد بن مُسلم الذي أشرنا إليه سابقاً كذلك على عدم وجوب المِلحفة».

ثم يستدلّ المُحقّق الأردبيليّ على صحّة رأيه، بالشريعة السمحَة والسّهلة، وأنّ نَفي الحَرج والضّيق ثابتٌ فيها عقلاً ونقلاً، بقوله:

«جرى العُرف والعادة بين أهالي القرى وسكّان الصحراء على عَدم سَتر ظاهر الكَعب، ولم يَصدر عن المعصومين (عليهم السلام) أيّ رَدع أو مَنع لهذا العُرف أو العادة، ولم يُدنه أيّ من العُلماء، وذلك لأنّ أغلب الناس لا يستطيعون تغطية الكُعوب إلاّ بصعوبة، لذا فمثل هذا التّكليف غير مقبول».

بعد ذلك، خطا المُحقّق الأردبيليّ خطوة جريئة لم يَسبقه إليها أحدٌ من قبله، حيث قال:

«لولا الخشية من الإجماع المزعوم لاستثنيتُ من السّتر والتغطية، غير الأرجل أيضاً، أقصد بذلك الرّأس وما ظهر من شَعر النّساء (في مقدّمة الرّأس) الذي غالباً ما يكون ظاهراً وليس مَستوراً. . . فتأمّل».

وأضافَ أيضاً:

«أدعو أهل التّحقيق والبَحث بالسعي والاجتهاد في مطالعة الأدلة العقلية والنّقليّة حول هذه المسألة، فكلّها تدلّ على ما نقول، ومن الأخبار حول هذا ما سيأتي، وجميعها تدلّ على جواز كَشف رأس الأمَة، والأمَة الشابّة، مثل الرّواية الصحيحة التي تصرّح بأنّه لا يجوز للمرأة الصلاة إلاّ بلباسيْن». [1]

وفي رواية أخرى سُئِل الإمام الصادق عليه السلام عن الأمة تغطّي رأسها؟ فقال: لا![2]. ورواية أخرى موثوقة جاء فيها أنّ الإمام الصّادق عليه السلام قال: «لا بأس بالمرأة المسلمة الحُرّة أن تصليَ وهي مكشوفة الرّأس». [3]. وعنه عليه السلام في رواية أخرى أنّه قال: «لا بأس أن تصلي المرأة ولو بالورق والطين».

26
نقاش في وجوب الطهارة عند مَسّ القرآن الكَريم

يُناقش المُحقّق الأردبيليّ الدّليل القرآني القاضي بوجوب الطهارة لمَن يروم مَسّ القرآن الكَريم، وهو الدّليل المذكور في ثلاث آيات في سورة الواقعة، (من الآية إلى الآية) والآيات الشريفة المُشار إليها هي: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ *».

يقول المُحقّق الأردبيليّ: «يتوقّف حُكم وجوب الطهارة عند مَسّ القرآن الكَريم على أمور عدّة، منها:

1) ـ أن يكون المُراد من الجُملة الخَبريّة المذكورة في الآية هو

---

(1) الوسائل، الباب (28) من أبواب لباس المصلي، جزء من الحديث(10).

(2) المصادر نفسها، الباب (29) من أبواب لباس المصلّي، جزء من الحديث (4).

(3) المصدر نفسه، الحديث (5).

الجُملة الإنشائيّة، وأنّ المُراد بالنّفي هو النّهي، وإلاّ فلن نَحصل على الحُكم المذكور من الآية.

2) ـ أن تكون جملة (لاَ يَمَسُّهُ) صِفة للقرآن في الآية القائلة (إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ) أو أن تكون[1] خَبراً لـ(إِنَّـهُ)، وفي هذه الحالة يكون مَعنى الآية هو: إنّهُ لقرآنٌ كَريم لا يَجب على أحدٍ مَسّه إلاّ المُطهّرون.

3) ـ أن يكون ضمير المفعول في جملة (لاَ يَمَسُّهُ) عائداً للقرآن».

ثم يُتابع الأردبيليّ كلامه قائلاً:

«الاحتمال الأقوى والأظهر هو أن تكون جملة (لاَ يَمَسُّهُ) صِفة للكتاب المَكنون، وأن يكون ضمير المفعول في جملة (لاَ يَمَسُّهُ) عائداً للكتاب المَكنون. وأشار الزّمخشريّ صاحب تفسير الكشّاف إلى هذا الإحتمال أيضاً[2]، وفي هذه الحالة يكون المُراد بـ(الْمُطَهَّرُونَ) هم الملائكة المُنـزّهون عن الخطأ، على أن تبقى الجُملة الخَبريّة على حالها. وهناك احتمال آخر للآية الشّريفة (لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ)، وهو أن تكون جملة (لاَ يَمَسُّهُ) صفةً للقرآن الكَريم، وخَبراً لـ(إِنَّـهُ) باعتبار ما كان من قَبل، وعلى هذا يكون مَعنى الآيات معاً هو: إنّه لقرآن كَريمٌ في كتاب مَكنون ما كان ليَمَسّه (مِن قبلُ) إلاّ المُطهّرون! وهو ما يَنفي استمرار وثبوت الحُكم (حول المَسّ) بعد نزول القرآن

---

(1) أي: جُملة «لا يَمَسّهُ». (المترجم)

(2) المطهرون من «... أو كريم على الله «في كتابٍ مكنونٍ». مصون من غير المقربين من الملائكة لا يطلع عليه من سواهم وهم المطهرون من جميع الأدناس أدناس الذنوب وما سواها: إن جعلت الجملة صفة لكتاب مكنون وهو اللوح. وإن جعلتها صفة للقرآن فالمعنى لا ينبغي أن يمسه إلا من هو على الطهارة من الناس يعني مس المكتوب منه ومن الناس من حمله على القراءة أيضاً». تفسير الكشّاف، ج4. (المترجم).

وأنّه لا يحقّ لأحد مَسّه إلا مَن كان متطهّراً. ويؤيّد أصل عدم الوجوب كذلك هذا الاحتمال، وهو عدم وجوب الطّهارة عند مَسّ القرآن الكَريم، بل ليس هناك من خَبر صحيح يدلّ على لزوم الطّهارة عند القَصد لمَسّ القرآن الكَريم».

ويختتم المُحقّق الأردبيليّ كلامه بقوله:

«لا بأس بالإحتياط ومَسّ القرآن الكَريم بعد تحصيل الوضوء أو الغُسل».

27
الجَهر والإخفات في الصلوات اليوميّة

يقول الملاّ محسن الفيض:

«تَجب على الرّجل القراءة بصوت مرتفع في كلّ من صلاة الصّبح والرّكعتيْن الأوليين من صلاة المَغرب وصلاة العشاء، وتجب عليه كذلك القراءة بصوت خافت في سائر الصلوات الأخرى والرّكعات مُطلقاً، على الأشهر من الأقوال. وإذا تعمّد الشخص العمل خلافاً لهذا الأمر فصلاته باطلة، لكن إذا حدث ذلك منه سَهواً أو جَهلاً فلا إشكال في صلاته، وتُعتبر صحيحة». [1]

وهناك رواية واحدة صحيحة تؤيد هذا القول، إلاّ أنّ الشريف المُرتضى وابن جُنيد الإسكافيّ اعتبرا ذلك مُستحبّاً بجهة الأصل، والإطلاق الوارد في الآية الشريفة ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا﴾[2]، وقد جاء في رواية صحيحة حول رَجل كان يقرأ صلواته الواجبة بصوت خافت فسأل عن حُكم ذلك وعمّا إذا كان يستطيع قراءة

(1) مفاتيح الشرايع، ج1، ص133.
(2) سورة الإسراء، الآية (110).

صلاة الصّبح والرّكعتيْن الأولَيَيْن من صلاة المَغرب والعشاء بصوت خافت، فأُجيبَ يمكنه ذلك، إن شاء جهر وإن شاء خفت.[1]

ثمّ يستطرد الفيض قائلاً:

«الآية الشريفة المذكورة محمولة على الجَهر والإخفات الزائديْن عن الحَدّ المُتعارف عليه، وبذلك حُملت الرواية على التقيّة».

إنّ الحُكم المذكور مُختصّ بالرّجال (كما تبيّن)، أمّا النّساء فمُخيّرات في حال عدم وجود الأجانب بين الجَهر والإخفات، وإلاّ فلا يجوز لهنّ الجَهر بصلاتهنّ لأنّ ذلك ممّا يُبطل الصّلاة. ويُضيف أيضاً: «لا يُستبعَد اشتراط حُرمة جَهر النّساء بأصواتهن في الصلاة بالخَوف من الفتنة (وارتكاب المَحارم)، واشتراط حُرمة سماع الأجنبيّ لصوت المرأة (المُجاهرة في صلاتها) بالخوف من الفتنة كذلك، أمّا المَرجع في تحديد ما إذا كانت ستقع الفتنة أم لا فمرهون بعُرف العُقلاء».

أمّا المُحقّق الأردبيليّ فيقول:

«إنّ الآية الشريفة (ولاَ تَجْهَرْ...) لا تدلّ على الجَهر والإخفات المزعوم من فقهائنا، فإنّ للجَهر والإخفات مَعاني كثيرة ومتعدّدة، بل أنّ الآية الشريفة فيها دلالة على عَدم وجوب الجَهر والإخفات، ولأنّ الكلام مُطلَق فيها، فإنّها تشمل جميع الصلوات من دون استثناء».

ثمّ يُشير الأردبيليّ إلى بعض الأخبار التي تؤيد مقالته، وتؤكّد القراءة المتوسطة بين الجَهر والإخفات، فيقول:

«إنّ الجَمع بين مُختَلف الأخبار، بحيث تنسجم أيضاً مع الأصل، يقودنا إلى أنّها تدلّ على حَمل الجَهر والإخفات على الاستحباب».[2]

---

(1) الوسائل، ج4، ص773.

(2) مجمع الفايدة والبرهان، ج2، ص225 و227.

وبعد ذلك يذكر المُحقّق الأردبيليّ أدلّة القائلين بوجوب الجَهر والإخفات، ثم يعلّق على ذلك قائلاً: «الشّهرة هي إحدى أدلّتهم، وقد ثبت من قَبل في أصول الفقه عدم حجيّة الشّهرة، ولا بد من التّأمّل في صحّة الخَبر، إضافة إلى أنّه لا يمكن اعتبار السّيرة العَمليّة للمعصومين دليلاً على الوجوب. .».

ويُضيف قائلاً:

«بالإمكان الإستناد إلى إطلاق الأمر بالصلاة والقراءة والروايات الصّحيحة، في استحباب الجَهر والإخفات، وكذلك الإعادة المذكورة في الرواية الواردة عن (زرارة) فهي استحبابيّة، وهذا النّوع من المُبالغة في المُستحبّات أمر وارد بكثرة».

ثمّ يَشرع المُحقّق الأردبيليّ بنَقد أدلّة الفقهاء المشهورين على وجوب الإخفات في صلاة المرأة، قائلاً بعدَم وجود دليل مَقبول على ذلك، وليس صَوت المرأة بعَورة حتى يكون تجنّب سَماعه أمراً واجباً. وإذا افترضنا قبولنا وجوب الإخفات بالنسبة للمرأة، في حال وجود الأجنبيّ الذي يُمكنه سَماع صوتها إذا ما جَهرت بصلاتها، فإنّ في بُطلان صلاتها في حال جَهرت بصوتها، بَحثاً وتأملاً:

28
الوجوب العَينيّ لصلاة الجُمعة

اختلفَ العُلماء في وجوب أداء صلاة الجُمعة في زَمان الغيبة، ولهم في ذلك أربعة أقوال، هي:

1) ـ صلاة الجُمعة واجبٌ عَينيّ.

2) ـ حُرمَة صلاة الجُمعة في زَمان الغَيبة.

3) ـ صلاة الجُمعة واجبٌ تخييريّ (أي التّخيير بين صلاة الظّهر وصلاة الجُمعة)، شَرط وجود الفقيه الجامع للشروط.

4) ـ هي واجبٌ تخييريّ مُطلقاً، سواء وُجد الفقيه الجامع للشروط أم لم يوجَد، ويكفي لإقامتها وجود أيّ إمام للجماعة.

وقد قام المُحقّق السّبزواريّ بتقسيم الوجوب العَينيّ لصلاة الجُمعة إلى قسميْن اثنيْن، هما:

أ ـ الوجوب العَينيّ بشرط وجود الفقيه الجامع للشروط.

ب ـ الوجوب العَينيّ مُطلقاً وعدم اشتراط وجود الفقيه الجامع للشروط.

وقال:

«الوجوب العَينيّ لإقامة صلاة الجُمعة مُطلقاً هو رأي الشّيخ المُفيد كما جاء في كتاب الإشراف والمقنعة». [1]

أمّا المُلاّ محسن الفيض فقد ذكر في مفاتيحه: [2]

«صلاة الجُمعة واجبٌ عينيّ على كلّ مُكلَّف حُرّ حاضر، شَريطة أن لا يكون أعمىً أو شيخاً أو مَريضاً، أو تتسبّب الصلاة في ضيق أو حرج للمكلّف. كما يشترط في إمام الجماعة أن يكون رجُلاً بالغاً مؤمناً وعادلاً، صحيح النّسب، قادراً على أداء الخُطبة، سالماً من الجنون والجُذام والبَرَص، ولم يقم عليه حَدّ شرعيّ، وألا يكون أعرابيّاً، أو مُسافراً أو عَبداً. ويُضاف إلى ذلك اشتراط حضور أربعة رجال إلى جانب الإمام يكونون مُسلمين مُكلَّفين حاضرين وأحراراً، لا يَبعد مَحلّ سُكناهم عن مكان إقامة الصلاة أكثر من فرسخيْن اثنيْن..».

(1) رسالة في صلاة الجُمعة، السّبزواريّ، ص9.

(2) الجزء1، ص17.

ثم قال:

«ولا تجزئ صلاة الظهر عن صلاة الجُمعة، إلاّ إذا قلّ عَدد المُصلّين عن سبعة أنفار، أو للتقيّة، أو أن تكون إقامة الصّلاة مُسبّبة للفتنة والفوضى؛ ففي هذه الحالة، تُترَك إقامتها وتُقام مكانها صلاة الظّهر».

وفي مَعرض تعليقه على مسألة الوجوب العَينيّ لصلاة الجُمعة، تحدّث الفيض في كتاب (**الشهاب الثاقب**)، مُستدلاً على وجوب ذلك ببعض الآيات، منها الآية الشريفة (9) في سورة الجُمعة ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾، والآية الشريفة (9) كذلك من سورة (المُنافقون) ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَٰلُكُمْ وَلَآ أَوْلَـٰدُكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَـٰسِرُونَ﴾. وفسّر الفيضُ الذِّكرَ في كلتا الآيتيْن بصلاة الجُمعة. وأضاف: «لم يصرّح القرآن الكَريم بالتأكيد على أيّ واجب من الواجبات المفروضة، كما هي الحال في تأكيده على صلاة الجُمعة، فنرى سائر الأوامر والواجبات إمّا مُطلقة أو مُجمَلة، حيث وردَ بيان وتفصيل كلّ منها في السنّة الشريفة». ويَعتبر الملاّ محسن الفيض أنّ وجوب صلاة الجُمعة من ضروريّات الدّين.

أمّا المُحقّق الأردبيليّ فيقول:[1]

«بناءً على ما يُمكن استنباطه من الآيات والرّوايات، فإنّ صلاة الجُمعة هي واجب عَينيّ لتصريح القرآن الكَريم بذلك[2]، ولم يتمّ تَعيين بَدل أو عِدل لها حتى يُمكن اعتبارها واجباً تخييريّاً».

---

(1) مجمع الفايدة والبرهان، ج2، ص361.

(2) قال جميع المُفسّرين أن المُراد من عبارة ﴿ذِكر الله﴾ هي صلاة الجُمعة.

وإضافة إلى ما وردَ في الكتاب، فقد دلّت الأخبار الكثيرة في السنّة أيضاً على أنّ صلاة الجُمعة هي واجب عَينيّ. وهي واجب عَينيّ فوريّ مضيّق (كما صرّح الفيض بهذا كذلك).

وبعد بَحثه المُسهَب في مسألة الوجوب العَينيّ لصلاة الجُمعة، يقول المُحقّق الأردبيليّ:

«هذه فتوى تُخالف المَشهور ولم يوافق عليها أحد بَعد، فالإفتاء بمثل ذلك يتطلّب جرأة وشجاعة بالغتيْن».

29
ضيق وَقت صلاة الجُمعة

وردَ في **مفاتيح الشرايع** أنّ:

«وقت صلاة الجُمعة يبدأ من الظهر حتى انقضاء شطر من الأذان وقراءة الخطبة والإتيان بركعتي صلاة الجُمعة الواجبة، زائداً الوقت الإضافيّ المُستغرَق لصعود المِنبر والنـزول عنه، والدّعاء الذي يَسبق الصلاة. فإذا انقضى ذلك المِقدار من الوقت، فإنّ ذلك يَعني انتهاء صلاة الجُمعة، ويجب بعد ذلك أداء صلاة الظّهر (أربع رَكعات) من دون قراءة أيّة خُطبة».

وقد أيّد كلّ من أبي الصّلاح الحَلبيّ والجَعفيّ هذا الرّأي، لأنّه هكذا نُقِلَ عن النبيّ ﷺ وكما نعلم فإنّ أفعاله ﷺ حُجّة. أمّا الدّليل الآخر فهو الرّوايات الصحيحة التي دلّت على مثل ذلك، من جملتها الرواية التالية: :

هناك أمور (وواجبات) مُضيّقة وأخرى موسّعة، والوقت على قسميْن، مثلاً وقت الصّلاة (اليوميّة) وفيها مُتّسع من الوقت، وكان رسول الله ﷺ يؤدّي تلك الصلاة في أوّل وقتها حيناً، وفي آخر وقتها

حيناً آخر، إلاّ صلاة الجُمعة وذلك لأنّها واجب مضيّق، وليست تُؤدّى إلاّ في وقت واحد ومُعيّن، وهو من زوال الشّمس (أي أوّل وقت الظّهر).

يقول الفيض:

«قال أكثر الفُقهاء بأنّ وقت صلاة الجُمعة يبدأ من أوّل وقت الظهر حتى يكون ظلّ الشيء بقَدره. لكن ليس لديهم أيّ دليل معتبر يُثبت ادّعاءهم. وقال آخرون: إنّ وُسع وقت صلاة الجُمعة يساوي مقدار وقت صلاة الظهر، بحُكم البدليّة وأصل بَقاء الوقت. فحملوا الرّوايات على أفضليّة وقت تلك الصلاة. ولا يخلو هذا الرّأي من القوّة. أمّا ما اخترناه نحن (على أساس كون صلاة الجُمعة واجباً مضيّقاً) فهو الأقوى، لغناه عن التأويل».

ثم يُضيف الفيض قائلاً:

«نُقِل عن الشريف المُرتضى جواز تقديم صلاة الجُمعة على وَقت الزوال (أي الظّهر)، وهو قول شاذّ. نعم، تقديم الخطبة على الظّهر بحيث عندما يفرغ الإمام من خطبته يكون الظّهر قد أزف، وهذا قول اعتبره جماعة من الفقهاء جائزاً ويأخذون به، بموجب الرواية الصحيحة الواردة، أمّا الأصحّ فهو مَنع ذلك بدليل ظاهر الآية الشريفة، وكذلك بدليل الرواية الحَسنة، وما عدا هذين وما عدا الرواية الصحيحة المُستَنَد إليها، فهذا القول مُجمَل ولا تَحسن مُعارضته».

وكذلك اعتبر المُحقّق الأردبيليّ أنّ صلاة الجُمعة هي واجبٌ عَينيّ مُضيّق، وهو ما أشرنا إليه في البَحث السابق.

30
صلاة المَيّت

وردَ في **مفاتيح الشرايع** بشأن صلاة المَيّت ما يلي:

«تشمل صلاة المَيّت خمس تكبيرات بإجماع الإماميّة، وبدليل الروايات الصحيحة المُستفيضة. وهناك روايات أخرى أيضاً تقول إنّ: صلاة المَيّت تتألّف من أربع تكبيرات؛ ولا بدّ من تأويل ذلك. وأوجبَ العَديد من الفقهاء الدّعاءَ بين التكبيرات، بدليل ظاهر الرّوايات».
ويستطرد الملاّ محسن الفيض قائلاً:

«القول الأصحّ أنّه لم يُذكَر للدّعاء لفظٌ خاصّ به، بدليل الأصل واختلاف الأخبار حول ذلك، وبدليل الرواية الحَسنة التي تقول: ليس في صلاة المَيّت قراءة مُعيّنة أو دعاء مُعيّن. بل أدعُ بما شئت».[1]

إلاّ أنّ جماعة من المتأخرين قالوا: تجب قراءة الشهادتيْن بعد التكبيرة الأولى، والصّلاة على النبيّ ﷺ بعد التكبيرة الثانية، والدّعاء للمؤمنين بعد التكبيرة الثالثة، والدّعاء للميّت بعد التكبيرة الرابعة، بدليل أحد الأخبار، لكن لا وجود للدلالة في هذا الخَبر على الوجوب وإنّ كان مؤيّداً بخَبر موثّق.

وقد اعتبر المُحقّق الحليّ كلّ ذلك أفضل.

ثم قال الفيض:

«وفي الصّلاة على الميتّ من غير مذهبنا أربع تكبيرات لمُحاسبته بمُقتضى مذهبه؛ هكذا قال فقهاء الإماميّة. وورد في الروايات الصحيحة قراءة خمس تكبيرات على الميّت المؤمن، وعلى المنافق أربع تكبيرات، ثم لَعنه؛ لكن، هل هذا واجب؟ الظاهر أنّه غير واجب».[2]

---

(1) وسائل الشيعة، 1\783.

(2) مفاتيح الشرايع، ج2، ص167.

31
هل تَتبع صلاةُ القضاء صلاةَ الأداء؟

يرى مُعظم الفقهاء أنّ صلاة القضاء تَتبع صلاةَ الأداء.

ويرى المُلاّ محسن الفيض كذلك أنّ صلاة القضاء تَتبع صلاةَ الأداء وذلك في كتابه (**مفاتيح الشرايع**) في باب قضاء الصلوات الواجبة، وذكر لذلك حُكماً خاصّاً مُستنبطاً من الأدلّة.[1]

وقال أيضاً في الباب الثالث من (**المفاتيح**): «والقَضاء فرضٌ جَديد كما حُقِّقَ في محلّه».[2]

32
التّكفير في الصّلاة وحُكمه

التّكفير والتّكتف هو وَضع إحدى اليَديْن على الأخرى في الصّلاة.[3]

يقول الملا محسن الفيض:

«التّكفير هو وَضع اليَد اليُمنى على اليُسرى على النّحو الذي يفعله المَجوس؛ والتّكفير مكروه، ووردَ النّهي فيه في رواية صحيحة وغيرها. وقد قال أكثر الفقهاء بحُرمة التّكفير بل اعتبروه مُبطلاً للصلاة. وادّعى الشيخ الطوسي والسيّد المُرتضى الإجماع على حُرمته، لكن لم يثبت لديّ ذلك، وأعني الإجماع على حُرمته».

وقد وافقنا أبو الصّلاح الحَلبيّ والمُحقّق الحليّ في كراهة التّكفير في كُتبهما، ولا خلاف مُطلقاً في التّكفير في حال التقيّة.[4]

---

(1) مفاتيح الشرايع، ج1، ص182.

(2) المصدر نفسه، ص238.

(3) مبادئ الفقه والأصول، الدكتور علي رضا فيض، الطبعة الحادية عشرة، ص355.

(4) مفاتيح الشرايع، ج1، ص121، المفتاح (140).

33
هل يُمكن لِمَن في ذمّته صلاة القضاء الواجبة أن يُصلّي النوافل؟

قال المتأخرون من الفقهاء أنّ مَن كانت في ذمّته صلاة القَضاء لا يُمكنه أداء صلاة النّوافل، بدليل الروايات الصحيحة التي يظهر فيها المَنع. ومن جملة تلك الرّوايات الرّواية التي تقول: لا تَتطوّع برَكعة حتى تَقضيَ الفَريضة كلّها![1]

ويُضيف المُلاّ محسن الفيض قائلاً:[2]

«وأمّا الشيخ الصّدوق وابن جُنيد الإسكافيّ والشّهيد فلا يقبلون بالمَنع، بل قالوا بكراهة ذلك».

ويوافق الفيضُ رأي أولئك الفقهاء، ويَعتبره أقوى وأصحّ، حيث يقول: «وهو الأصحّ، للجَمع بين الروايات التي لا يَظهر فيها المَنع، وكذلك الروايات الصحيحة والمشهورة الدّالّة على جواز ذلك».

34
بإمكان مَن لا يَعرف جهة القبلة الصلاة مرّة واحدة إلى أيّة جهة كانت

مَن لا يَعرف جهة القِبلة، أو يشكّ بذلك، يَكفيه الصلاة مرّة واحدة إلى أيّة جهة شاء (إلى الأمام أو الخَلف أو اليَمين أو اليَسار).

لكنَّ المشهور من الفقهاء قالوا:

«إذا لم تكن لديه وسيلة يُمكنه بواسطتها مَعرفة اتّجاه القِبلة، وسعى من جهته لمَعرفة ذلك لكنّه لم يتيقّن اتّجاهها بدقّة، فعليه الصّلاة

---

(1) وسائل الشيعة، 5\350.

(2) مفاتيح الشرايع، 1\187، المفتاح (214).

أربع مرّات، كلّ مرّة إلى جهة من الجِهات الأربع، في حال وجود مُتّسع من الوقت لأداء ذلك، وإذا لم يسعه الوقت لأداء الصلاة أربع مرّات، وجب عليه الصّلاة بقَدر ما لديه من الوقت (كأن يكون الوقت مُتّسعاً لأداء الصّلاة ثلاث مرّات أو مرّتيْن، فيُؤدّيها)، وإذا لم يكن لديه وقت كاف إلاّ لأداء صلاة واحدة فقط، في هذه الحالة عليه أداء تلك الصلاة إلى أيّة جهة شاء». [1]

لكنّ المُلاّ محسن الفيض لم يوافق على رأي المشهور من الفقهاء، إذ قال في كتابه (**مفاتيح الشرايع**)، مُستعرضاً هذه المسألة: [2]

«مَن لا يَستطيع مَعرفة جهة القِبلة بالسّعي والاجتهاد والمُحاولة، (عليه أن يسأل أحداً من الناس) والاعتماد على الخَبر الواحد، حتى وإن كان المُخبِر كافراً، هذا إذا شَكّ في اتّجاه القبلة، ولم يُوجَد مُخبر أكثر مَعرفة بالقبلة من الكافر المَذكور، ولا أعلمَ بها منه».

ثم يُضيف الفيض قائلاً: «قال بعضهم: «عليه الصّلاة أربع مرّات، كلّ مرّة إلى جهة من الجِهات الأربع، في حال وجود مُتّسع من الوقت لأداء ذلك، وإذا لم يسعه الوقت لأداء الصلاة أربع مرّات، وجب عليه أداء صلاة واحدة فقط إلى أيّة جهة شاء»، وهذه فتوى ضعيفة».

ثم يُتابع الفيض بقوله:

«كلّ مَن لم يكن لديه علم أو ظنّ بالقِبلة، يكفي أداؤه للصلاة مرّة واحدة إلى أيّ جهة شاء، وهو غير مُكلَّف بأكثر من ذلك، والشيّخ الصّدوق وابن أبي عَقيل على هذا أيضاً. أمّا دليلنا على ذلك فهو

---

(1) مفاتيح الشرايع، 1\114.

(2) المَصدر نفسه.

الرّواية الصحيحة، ودَليل أغلب الفقهاء الذين أوجبوا الصلاة إلى الجهات الأربع، دَليل ضَعيف».

فإذا كان مُرادهم العَمل بالاحتياط، فذلك يَحصل بقيام الجاهل بأداء الصلاة إلى ثلاث جهات لا إلى أربع جهات، لأنّ القِبلة تَقع ما بين المَشرق والمغرب، كما ورد ذلك في الصّحيح، أو بخاصّة للذين يَحتارون في تَحديد اتّجاه القِبلة، وقد وردَ في الحَديث الصّحيح أنّ مَن تحيّر في تَحديد اتّجاه القبلة، تكفيه الصلاة إلى أيّة جهة كانت.[1]

ويقول المُحقّق الأردبيليّ:[2]

«بالإمكان في الظاهر التّحريَ وأداء الصلاة إلى جهة مُعيّنة مرّة واحدة، لقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ﴾[3]، وقد نزلت هذه الآية (خصوصاً) بشأن المُتحيّر في أمر القِبلة واتّجاهها (الذي لا يستطيع تَحديد وُجهة القِبلة بدقّة)».

وعلاوة على استناده إلى الآية الشريفة من سورة البقرة، فقد أشارَ الأردبيليّ كذلك إلى الرواية التالية مُستنداً إليها لدَعم رأيه:

«وردَ في حَديث صَحيح في كتاب (مَن لا يَحضره الفقيه)، أنّ مُعاوية بن عمار سأل الإمام أبي عبد الله الصّادق عليه السلام في الرّجل يُصلي وبعد فراغه يعلم أنّ القِبلة كانت مُنحرفة إلى اليَمين أو اليَسار. فأجابه الإمام عليه السلام: إنّ صلاته مُمضاة وصَحيحة فما بين المَشرق والمَغرب قبلة».

وذكرنا أنّه نزل في شأن المُتحيّر في أمر القِبلة الآية الشريفة «ولِلهِ

---

(1) ما بينَ المَشرق والمَغرب قِبلة "وسائل الشيعة، الباب (10)، الحَديث(1).

(2) مَجمع الفايدة والبرهان، ج2، ص67.

(3) سورة البقرة، الآية (115).

الْمَشْرِقُ والْمَغْرِبُ فَأَيْنَ مَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ». وفي صحيحة (زرارة) عن ابن أبي عُمير أنّه قال: سألتُ أبا جَعفر عليه السلام عن قبلة المُتحيّر، فقال عليه السلام: يُصلّي حَيث يَشاء. ثمّ قال في الكافي: «ورُويَ أنه «يُصلّي إلى أربع جَوانب». [1]

35
القبلة وتحديدها

تُعتبر مسألة القِبلة من بين المسائل المُختلَف عليها بشدّة بين الفقهاء، حتى أنّها صُنِّفت ضمن المسائل الخلافية في الفقه.

فكلّنا يَعرف أنّ المَقصود بـ(القبلة) هو الكَعبة الشريفة الموجودة في مَكّة المُكرّمة، وأنّ على المُسلمين أداء صلواتهم باتّجاهها. لكنّ الذين تَفصلهم عن الكَعبة مسافات بَعيدة، يكفيهم الوقوف بشكل يُمكن معه للآخرين وصفهم بأنّهم يُصلّون باتّجاه القِبلة. وكذلك بقيّة الأعمال[2] مثل ذَبح الحيوان الذي يَجب أن يكون وفقاً لاتّجاه القِبلة.

أمّا بالنسبة للذين يقطنون في أماكن بعيدة عن الكَعبة، فإنّ تَحديد اتّجاه القِبلة والصلاة وفقها، وما إذا كان ذلك إلى جَهة اليَمين أو اليَسار، كلّ ذلك يُصبح أمراً عسيراً.

وكان وراء نقص الأدوات والوسائل الفنيّة بتَحديد اتّجاه القِبلة، مثل البوصلة الإعتياديّة والبوصلة الخاصة، ثمّ شحّ المعلومات بمسائل علم النّجوم والفَلَك، كلّ ذلك زاد من صعوبة تَحديد اتجاه القِبلة.

ولا شكّ في وُجوب استقبال القِبلة في الصّلاة وبعض الأعمال العبادية الأخرى، إلاّ أنّ الخلاف هنا يَكمن في كيفية الإستقبال، ونعني جِهته.

---

(1) وسائل الشيعة، الباب (10)، الحَديث (4).

(2) التي تَدخل فيها مَسائل القِبلة واتّجاهها. (المترجم)

وقد كتبَ العديد من الفقهاء أنّ القِبلة للشخص الموجود في المَسجد الحَرام هي الكَعبة المُشرفة، ويتوجّب عليه استقبالها، أمّا القبلة بالنسبة للذين يسكنون مكّة المكرّمة وما حولها، فإنّ قبلتهم هي المَسجد الحَرام، وبالنسبة لمَن يعيش خارج مَكّة المُكرّمة فإنّ وُجهته (وقِبلته) هي مَكّة المكرّمة، وهكذا فإنّ القبلة بالنسبة للساكنين في أماكن وأصقاع بَعيدة هي جهة الكَعبة الشريفة، وهذا هو قول مَشهور الفقهاء.[1]

يقول المُحقّق الحليّ:

«القبلة هي الكَعبة المُشرّفة إن أمكن ذلك، وإذا لم يكن ذلك فالقِبلة هي جهة الكَعبة، يعني طرف الكَعبة وسَمتها، إذا حصل العِلم أو الظنّ بجهتها، وإذا لم يكن هناك عِلم أو ظنّ بجهتها، وجبَ الصلاة إلى أربع جِهات».[2]

أمّا المُلا فيض الذي أفتى في هذه المسألة بما يُشابه رأي مشهور الفقهاء تقريباً، ففي بَحث تحت عنوان (كيفيّة مَعرفة القِبلة)، قال:[3]

«يُعرَف سَمت القبلة وَجِهَتها بواسطة الاعتماد على القوانين الفلَكيّة، كما ذَكر علماؤنا رَحمهم الله. وتُفيد القوانين الفَلكية في تَحديد جهة الكَعبة بشكل كبير، ولهذا فهي في نَفس الوَقت تُفيد القَطع والجَزم في تَعيين جهة القِبلة، وهو ما أفادَ به الشّهيد في (الذّكرى)، وقد استخدمَ العُلماء العلامات المشهورة بعد استنباطها من علم الفَلك والنّجوم. . . وحتى في حال كَون الشخص بَعيداً جداً عن الكَعبة، فإنّ الإنحراف البسيط عن جهة القِبلة ليس بذي موضوع».

---

(1) شرايع الإسلام، 1\51.

(2) المُختصر النافع، 23.

(3) مفاتيح الشرايع، 1\112.

وفي (**المفتاح**) اللاحق يقول الفيض: «إنّ السّعي والمثابرة في تَحديد جهة القِبلة واجبٌ إن أمكن ذلك، ولا يجوز اللّجوء إلى الظنّ والاكتفاء به بوجود العِلم، بل لا يجوز كذلك الأخذ بأضعف الظنّيْن مع وجود الأقوى منهما، أي إذا حصل للشّخص ظنّ قويّ فإنّ الظنّ الضّعيف لا فائدة فيه. وفي حال وجود النّص والإجماع على جهة القِبلة، جازَ من دون اللّجوء إلى العِلم والظنّ، العملَ بالإجماع والنّص المذكوريْن، ويجوز أيضاً الإستناد إلى مَحاريب مَساجد المُسلمين وقبورهم من دون خلاف لاستبعاد وقوع أولئك المسلمين في الخطأ في تعيين القِبلة مع استمرارهم على ذلك».[1]

أمّا المُحقّق الأردبيليّ، وبعد مطالعة آراء الآخرين والبحث فيها، ومن ثم نَقدها وتجريحها، فيقول: «بالجملة أظنُّ أنّ أمر القِبلة هو أسهل وأبسط ممّا أرى، كما دلّ على ذلك ظاهر القرآن الكَريم حيث يذكر ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ﴾[2]، ثمّ ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[3].

وكذلك ظاهر السنّة التي تؤيّد وتدلّل على هذه السّماحة والسهولة، فقد ورد في رواية صحيحة في (**الفقيه**) و(**التهذيب**) أنّ «ما بينَ المَشرقِ والمَغرب قِبلة»[4]. أمّا الدّليل الثاني على سهولة أمر القِبلة، وتَسهيل الشريعة والأحكام الشّرعية مسألتها، فهو أنّه لو كان الشّارع يقصد وَضع الصعوبات والمشاكل في مسألة التعرّف على القِبلة واتّجاهها، أو وجوبها لَزماً حَتماً والتّدقيق فيها والاهتمام الكامل

---

(1) المصدر السابق، ص114.

(2) سورة البقرة، الآية (115).

(3) سورة البقرة، الآية (144).

(4) وسائل الشيعة، الباب (2) من أبواب القبلة، الحَديث (9).

بشأنها، حينئذٍ ما كان ليَحجم عن ذِكر ذلك، وما كان ليتركنا جاهلين أمرها، غير عارفين بسرّها وتفاصيلها. فالإهمال والسّكوت عن أمر هو في الحقيقة أصل كلّ العبادات، ومِحور أدائها، لا يَليق بالشّارع إطلاقاً. ودليلنا في معرفة السّهولة والبساطة في تعيين اتّجاه القِبلة هو عدم وجود التّفاصيل الدّقيقة والحواشي المُملّة بشأن القِبلة لا في الكتاب ولا في السنّة.

والخلاصة فإنّ المُحقّق الأردبيليّ يقول: «الظاهر أنّ القِبلة بالنسبة للذين يَصعب عليهم استقبالها أو الوقوف تجاهها، هي جهة الكَعبة المشرّفة، ولكن ليس كما ذكر المشهور من الفقهاء من أنّه يجب التّحري والسعي والإجتهاد في استخدام الوسائل المختلفة لتعيين اتّجاه القِبلة». أمّا مُراد الأردبيليّ من قوله (اتّجاه القِبلة) فهو الجانب العُرفيّ من القِبلة، ويبدو من خلال ذِكره للرواية القائلة «ما بينَ المَشرقِ والمَغرب قِبلة»، واستناده إلى الآية الشّريفة «فَأَيْنَ مَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ»، أنّ (الجانب العُرفيّ) مَعناه الأمر الذي يُمكن تَشخيصه وتَعيينه وتَحديده بسهولة ويُسر من قِبل الجَميع.

وقد تطرّق الأردبيليّ إلى هذه المسألة أيضاً في كتابه (**زبدة البيان**)، ولا أرى ضيراً في إيجاز ما ذَكره الأردبيليّ في الكتاب المَذكور وكما يلي:

«إنّ ما عرفته عن أمر القِبلة، هو أنّ الشّارع قد وضع الناس أمام طريق واسع ومُخيّر، ولذلك فإنّنا نَجد القليل من الأدلّة بهذا الخصوص، في حين اهتمّ الإسلام بالمُستحبّات كذلك في بيانه للأحكام العامّة. إذن فلا تضييق ولا حَصْر في أمر القِبلة، بل وُسع ويُسر وسهولة، ويكتفي (الإسلام) بأقلّ اهتمام بها من دون تكبيد الناس عَناءاً لا طائل من ورائه...».

وفيما يتعلّق بالأدلّة، قدم الأردبيليّ بَحثاً مُسهباً بشأنها، وخصوصاً حول الآية الشريفة «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَام»، حيث قال: «إنّ هذه الآية (الشّريفة) إجماليّة إلى أبعد حَدّ، فمن أين للشخص مَعرفة وتَحديد جهة المَسجد الحَرام، علماً أنّ الآية المَذكورة نازلة في المدينة (المنوّرة)؟، وعلى افتراض أنّ أهل المَدينة (المنوّرة) كانوا على عِلم بجهة الكَعبة الشريفة عن طريق تعليمات الرّسول (ص) وإرشاداته وتوجيهاته بهذا الخصوص، فماذا إذن عن الذين يقطنون في المُدن الأخرى (في أقطار أخرى)، أنّى لهم مَعرفة اتّجاه القِبلة أو الكَعبة أو المَسجد الحَرام. . .إلخ؟، أو على الأقلّ الظنّ والحَدس بذلك، خصوصاً إذا ما علمنا بوجود حاجة مُلحّة لمَعرفة الكَعبة في العَديد من التكاليف المستندة إليها والمُعتمدة عليها؟. إنّ من بين الأخبار الموجودة لدينا هو خَبر واحد فقط بهذا الشأن والمذكور في (التهذيب)، لكنّ سَند الخَبر المذكور ضَعيف للغاية، ومن المُستبعد أن يكون الشّارع الحَكيم العالم قد أوجبَ هذا التّكليف الشّاقّ المُشكل من خلال أدلّة وأخبار ضَعيفة. هذا من جهة، أمّا من الجهة الأخرى فلدينا العَديد من الأخبار الصحيحة حول عدم التضييق في أمر القِبلة أو الشقّ فيها على النّاس، منها ما ذكرناه بخصوص هذه المسألة والمُقتبسة عن كتاب (مجمع الفائدة والبرهان). وإذا قال قائل: إنّ السّبب في عدم وجود الأدلّة التفصيليّة بشأن القِبلة راجع إلى أنّ الشّارعَ قد أحال أمر تَحديدها وتعيينها إلى علم الفَلك؛ فإنّ ادّعاءه هذا غير مقبول، وحتى لو افترضنا كَون علم الفَلك والنّجوم علماً دَقيقاً وكافياً للبَتّ بهذا الخصوص، تَبقى مسألة الحصول على المقدّمات الواسعة والتفصيليّة للعِلم المذكور مسألة محفوفة بالصعوبات، وطريقاً مليئاً بالأشواك والوعورة، أضف إلى ذلك أنّ هذا الأمر يحتاج إلى وقت طويل وزمن ليس بالقَصير، وهو أمرٌ غير ممكن، وكما قلنا فإنّه من المُستبعد أن تكون الشريعة السمحاء قد فرضت مثل هذا التّكليف الشاقّ على

عاتقنا. ثمّ أنّ تَقليد عُلماء الفَلك والنّجوم هو أمرٌ مُستَبعد أيضاً، وذلك لاستبعاد أن يطلب منّا الشّارع الحَكيم تَقليدهم مع ثبوت عدم عدالتهم، وعندئذٍ لن نَحصل (منهم) على ما يُرشدنا إلى الكَعبة واتّجاهها، بل واتّجاه مَكة المكرّمة والحَرم على السّواء، على الرّغم من ادّعاء البعض إمكانية حصولهم على العلم بشأن جهة بَيت الله الحَرام، لكنّ ذلك غير صَحيح، إذ كيف يُمكن العِلم بذلك في الصّحاري والفَلوات والمُدن والقرى وغيرها من الأماكن البَعيدة والنائية؟». [1]

36
التأمين[2] لا يُبطل الصلاة

حرّم مَشهور الفقهاء ذِكر كلمة (آمين) في الصّلاة، بَعد قراءة سورة الحَمد، وأوجبوا بُطلان الصّلاة بذِكرها.

قال الشّهيدان الأوّل والثاني في كتاب (**اللّمعة**) وشَرحها:

«التأمين (من التروك الواجبة في الصلاة)، وهي محرّمة في جميع أحوال الصلاة، وإن كان عقيب الحمد أو دعاء (إلا لتقيّة) فيجوز حينئذ، بل قد يجب. وتبطل الصلاة بفعله لغيرها، للنهي عنه في الإخبار المقتضي للفساد في العبادة». [3]

وفي تَعليقه على رأي مَشهور الفقهاء في حُرمة التأمين وبُطلانه في الصّلاة، يقول المُحقّق الأردبيليّ:

«لا وجود لأيّ دَليل مُعتَمَد على الرّأي المَذكور».

---

(1) زبدة البيان، 67.

(2) التأمين هو أن تقول «آمين»، وهو اسم للفعل، معناه: ألّلهمّ استَجِبْ لنا!

(3) البهجة المُرضية في شَرح اللّمعة الدّمشقيّة، طبعة دار العالَم الإسلامي، بيروت، ج1، ص286.

ثم يَبدأ في نَقد وردّ أدلّة الفقهاء المشهورين بهذا الخصوص. وفي نهاية بَحثه، يقول الأردبيليّ:

«إنّ الإفتاء بحُرمة ذِكر كلمة (آمين) في الصّلاة وبطلان الصلاة بسببها، هي فتوىً لا دَليل يَسندها، إلاّ أنّ مُراعاة الإحتياط وشهرة الفتوى يَقتضيان تَرك قول (آمين) في الصّلاة».

وأمّا الملاّ مُحسن الفيض، فقد قال في كتابه **(مفاتيح الشرايع)**: [1]

«اختلف الفقهاء في كراهة قول (آمين) في آخر سورة الحَمد في حال عَدم التقيّة، أو حُرمتها دون بُطلان الصّلاة، أو حُرمتها وبُطلان الصّلاة».

ثمّ يُضيف الفيض:

«الأصحّ من بين الأقوال الثلاثة المذكورة هو القول بالكَراهة، وعلى ذلك اتفق ابن جُنيد الإسكافيّ والمُحقّق الحليّ، لأنّه وإن كان قد نُهيَ عنها في الرّواية الحَسَنة، إلاّ أنّ أصل الجواز وكلمة (آمين) إنّما هي دُعاء، يقتضي أن نَعتبر النّهي تَنـزيهياً والقول بالكَراهة».

37
المسافة المُعتبرة في صلاة المُسافر (صلاة القَصر)

كلّنا نَعلم أنّ إحدى شروط صَلاة المُسافر هي المَسافة المُراد قَطعها.

قال مَشهور الفقهاء: «المَقصود بـ(المَسافة) أن ينويَ المُسافر قَطع مسافة لا تقلّ عن ثمان فراسخ امتداديّة شرعيّة[2]، ذهاباً وإياباً، أو

---

(1) الجزء1، ص129 و130.

(2) يبلغ طول الفرسخ الشرعيّ خَمسة كيلومترات ونِصف الكيلومتر تقريباً.

(أقلّ من) أربعة فراسخ، شَرط أن يكون قَصد المُسافر هو الذّهاب والإياب في يوم واحد أو ليلة واحدة».

وجاء في (**ذخيرة العباد**)[1]: مَن كانت المسافة في سَفره (ذهاباً وإياباً) تبلغ ثمانية فراسخ، وذهب ورجع ليومه أو ليلته، كأن يذهب نهاراً ويرجع فيه أو في ليلته، فإن لم تقلّ المسافة المقطوعة عن أربعة فراسخ، وجبَ عليه القَصر في صلاته.

وهكذا نُلاحظ أنّ مَشهور الفقهاء اشترطَ أن تكون المسافة (ذهاباً وإياباً) أربعة فراسخ في يوم واحد لأداء صلاة القَصر.

أمّا الملاّ محسن الفيض، فيقول في كتابه (**مفاتيح الشرايع**):[2]

«إنّ المسافة المُعتبرة لأداء صلاة القَصر هي ثمانية فراسخ، أو مَسيرة يوم كامل بواسطة البَعير المُحمَّل[3]، أو بِمقدار بَريدَيْن اثنين[4]، سواء أكانت تلك المَسافة للذّهاب فقط أو للذّهاب والإياب معاً[5]، وسواء أكان الرّجوع حاصل في نَفس اليوم أو في الأيّام التالية الأخرى،

---

(1) لآية الله العظمى فيض، الطبعة الخامسة، ص49؛ وتوضيح المسائل، آية الله العُظمى البروجرديّ، تأليف كرباسچيان، طبعة (محمود فردين)، ص7. راجع كذلك جواهر الكلام، ج14، ص ص193 ـ 204. ووردَ في كتاب (الشرايع) للمُحقّق الحليّ: لو كانت المسافة أربعة فراسخ وأراد العَود ليومه، فقد كمل مَسير يوم (ذهاباً وإياباً) ووجبَ القَصر.(عن جواهر الكلام، ج14، ص206).

(2) الجزء1، المفتاح (15)، ص ص 24 ـ 25.

(3) اعتبرَ الشّارع مسافة الثمانية فراسخ مساوية لمَسير يوم واحد يقطعه البَعير المُحمَّل شرط أن يكون اليوم المذكور يوماً مُعتدلاً في طوله وقصره، وأن تكون الطريق متوسّطة من حيث السهولة أو المشقّة.

(4) كلّ بَريد يُعادل إثني عشر ميلاً، والإثنا عشر ميلاً تُعادل أربعة فراسخ.

(5) أي، أربعة فراسخ ذهاباً ومثلها إياباً، فيكون مجموع ذلك ثمانية فراسخ.

ما دام لم يَقطع المُسافرُ سَفره بإحد القواطع الثلاثة المَذكورة». [1]

38
11 . حُكم المُسافر الذي يكون عَمله السّفر

أحد شروط صلاة القَصر هي أن يكون المسافر قاصداً المسافة التي توجب القَصر، وأن لا يكون شُغله أو عَمله هو السّفر، وعلى هذا فإنّ الجمّالين الذين اعتادوا السّفر على الجِمال، والسّائقين الذين يُسافرون إلى مَسافات بَعيدة وطويلة، وكذلك البحّارة وما شابههم، عليهم جميعاً أن يؤدّوا الصلاة كاملة غير مَقصورة.

لكنّ المُلاّ محسن الفيض، يَستثني واحداً من تلك الأمور في كتابه (**مفاتيح الشرايع**)، وهو أنّ مَن كان عَمله أو شُغله السّفر، وكان ذلك يسبّب له بَعض المشاكل والصّعوبات، أو يوجب عليه مَشقّة شَديدة، فعليه أداء الصلاة قَصراً. وتستند هذه الفتوى إلى حَديثَيْن صحيحيْن قامَ مشهور الفُقهاء بتأويلهما، وحملوهما على مَعانٍ بعيدة كلّ البُعد عن الغَرض المَطلوب. يقول الفيض:

«لا وجود لأيّ دَليل لحَمل تلك الرّوايات على المَعاني غير الظاهرة (التي ذَكرها الفقهاء)».

والآن، لنُطالع معاً ما يقوله الفيض في مَفاتيحه[2] بشأن هذا الموضوع:

---

(1) القواطع الثلاثة هي: (1) نيّة الإقامة مدّة عشرة أيام، فإذا نوى المسافرُ ذلك كان عليه أن يُصليّ صلاة تامّة (لا صلاة القَصر)؛ (2) إنقضاء ثلاثين يوماً على مكوث المُسافر في مكان واحد في حال تردّده طيلة تلك الفترة، فإذا كان المُسافر متردّداً طيلة تلك الفترة في بقائه ومكوثه في ذلك المَكان، وجبَ عليه الصّلاة قَصراً، وإذا انقضت الثلاثون يوماً، عليه أداء الصّلاة كاملة تامّة؛ (3) إذا اجتازَ المُسافر وطنَه خلال سَفره، وجبَ عليه أداء الصلاة كاملة، وإن لم يَكن ينوي الإقامة لأكثر من عشرة أيّام.

(2) الجزء1، المفتاح (14)، ص24.

«إنّ أحد الشروط التي توجِب صلاة القَصر، هي أن لا يكون شُغل المُسافر أو عَمله هو السّفر بعَينه، إلاّ إذا كان السّفر يُسبّب له الأذى والمَشقّة الشَديدة. وهو ما وردَ في الحَديثيْن الصحيحيْن، وهذا رأي مُخالِف للمَشهور».

وإليكَ الحَديثيْن الصحيحيْن المُشار إليهما:

1 ـ صَحيح مُسلم بن مُحمّد عن الإمام الباقِر أو الإمام الصّادق (عليهما السّلام) إذ قال: المُكاري والجَمّال إذا جدّ بِهما السّفر فليُقصِرا.

2 ـ صَحيح فُضيل بن عبد المَلك عن الإمام أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: سألتُه عن المُكارين الذين يختلفون؛ فقال عليه السلام: إذا جَدّوا السّيرَ فليُقصِروا.

أمّا الملاّ محسن الفيض فيقول:[1]

«لقد حملَ الفقهاء هاتين الرّوايتيْن الصّحيحتيْن مَحامل بَعيدة، فالبُعد الأقصر هو المَحمول عن الشهيد الأوّل في كتاب **(الذكرى)**، حيث قال: «المُراد بالجدّ بالسّير سَفر صاحب الدّواب والجمّال إلى غير عَمل أو شُغل، وأن يكون السّفر متّصلاً ومستمرّاً، كأن يُسافرا إلى الحَجّ أو ما شابه ذلك، ولا علاقة لهذا بالعَمل».

ويُتابع الفيض قوله كالتالي:

«لا شكّ في أنّهم[2] قد أبقوا على ظاهر مَعنى تلكما الرّوايتيْن، ثم أسندوا الأخبار الدالّة على أداء كَثير السّفر صلاته كاملة إلى هاتيْن

(1) حواشي المفاتيح، ج1، ص24، ويظهر أنّه كان قد اقتبسه من كتابه الموسوم مُعتصم الشيعة.

(2) أي، الفقهاء. (المترجم)

الرّوايتيْن. والأفضل، ما احتملَه بقوّة آية الله السّيد محمّد (صاحب كتاب المدارك)، لعدم وجود أيّ دافِع لتأويل تلكما الرّوايتيْن الصّحيحتيْن».

39
الصلاة الكاملة لكثير السفر وشرط ذلك

ربطَ الفقهاء وجوب أداء كَثير السّفر صلاته كاملة، بشرط غير مَقبول برأي الملاّ محسن الفيض؛ حيث قالوا: «مَن كان شُغله أو عَمله هو السّفر، وبقيَ في وَطنه عشرة أيّام أو أكثر، سواء أكان قاصداً منذ البداية على البقاء عشرة أيّام أم لم يَقصد ذلك، وَجب عليه أداء الصلاة قَصراً في السفرة الأولى التي ينويها بعد عشرة أيّام». وقالوا كذلك: «مَن كان شُغله أو عَمله هو السّفر، فإذا بقيَ في غير وطنه عشرة أيّام، هذا إذا كان قاصداً منذ البداية على البقاء عشرة أيّام، وَجب عليه أداء الصلاة قَصراً في السفرة الأولى التي ينويها بعد عشرة أيّام. وإذا لم يكن قاصداً منذ البداية على البقاء عشرة أيّام، وَجب عليه أداء الصلاة كاملة في السفرة الأولى كذلك»[1].

قال الملاّ محسن الفيض في (**مفاتيح الشرايع**)[2]: «لي وقفة عند هذا الشّرط، بأساسه وأصله، لأنّ دَليله ضعيف ومَتروك، ويتعارض مع الرّوايات الصحيحة إلاّ أن يَثبت الإجماع على هذه المسألة».

أعتقد[3] أنّ الإستثناء الأخير للفيض[4] ليس سوى مُجامَلة للفقهاء

---

(1) توضيح المسائل، آية الله العُظمى البروجرديّ. راجع: ذخيرة العباد، آية الله العُظمى فيض، وكذلك مفاتيح الشرايع، للملاّ محسن الفيض، ج1، ص26.

(2) الجزء (1)، ص26.

(3) القول لمؤلِّف هذا الكتاب وهو الدكتور علي رضا فيض. (المترجم)

(4) أي قَوله: «...إلاّ أن يَثبت الإجماع على هذه المسألة». (المترجم)

المشهورين وذلك لأنّ الفيض دأبَ باستمرار على إسقاط الإجماع من الإعتبار، وهو لا يَعترف بأيّ إجماع كحُجّة سوى الإجماع الدّخوليّ والإجماع الكاشِف عن رأي الإمام.

40
بعض أحكام السّجود

تَجب في كلّ رَكعة من الصلاة سجدتان اثنتان وذلك للضرورة الدّينية، وتُعتبر كلّ سَجدتيْن رُكناً بحدّ ذاتها، وبذلك تَبطل الصّلاة بتَركهما عَمداً أو سَهواً، بدَليل الإجماع والرّواية الصّحيحة. لكنّها[1] لا تَبطل بتَرك سَجدة واحدة، وأكثر الفقهاء على هذا الرّأي بدَليل الرّوايات الصّحيحة والمُستفيضة.

ثم يَستطرد الفيض في كتاب (**مفاتيح الشرايع**)[2] بقوله:

«إذا سها المُصلّي عن أداء سَجدة واحدة في الصّلاة، ثم تذكّر ذلك قبل الرّكوع، وجبَ عليه أداء تلك السّجدة، ثم يقوم. وكذلك إذا سها عن أداء سَجدتيْن ثم تذكّر قبل الرّكوع، فليؤدّ السجدتيْن على النّحو الذي قلناه. فإذا لم يتذكّر السّهو قبل ركوعه، فليؤدّها بعد فراغه من صلاته، وهو المُستفاد من الرّوايات الصّحيحة والمُستفيضة».

ثم يُضيف قائلاً:

«المشهور من القول هو وجوب أداء سجدتي السّهو، وهذا يوافق الخَبر الضعيف والذي نُقل عنه الإجماع. إلاّ ظاهر الروايات الصحيحة، بل الصّريح من بعض الروايات يردّ هذا الرّأي».

وقال بعضهم:

---

(1) أي، الصّلاة. (المترجم)

(2) الجزء (1)، المفتاح (161)، ص141.

تَبطل الصّلاة بتَرك إحدى السّجدتيْن إذا كان ذلك في الرّكعة الأولى، وفي ذلك إجمال مُعارض للحَديث المُستفيض المُبيّن».

وقال آخرون:

تَبطل الصّلاة بتَرك سَجدة واحدة مُطلقاً، بدَليل الخَبر الضعيف، ومع ذلك فإنّ في هذا الرّأي ضَعفاً من وجوه عدّة».

وصرّح بعض الفقهاء غير أولئك:

«تجب على مَن تركَ (أو سَها) سَجدتيْن في ركعة واحدة، إعادة الصّلاة بأيّ حال، وإن تذكّر ذلك قبل الرّكوع».

إلاّ أنّ الفيض لا يوافق هذا الرّأي حيث يقول:

«لم نَقِفْ على دَليل لهذه الفتوى؛ لكن إذا سها (المُصلّي) عن سَجدتيْن ثم تذكّر ذلك بعد الرّكوع، فقد قال مشهور الفقهاء ببطلان الصّلاة، لأنّه إذا تمكّن من تعويض ذلك أثناء الصّلاة فإنّ ذلك يعني زيادة ركن إلى الأركان، وإذا لم يتمكّن من التعويض فإنّ ذلك معناه نقصان ركن من الأركان؛ أمّا رأينا نحن[1] حول هذه المسألة فقد مرّ آنفاً».

41
طهارة موضع السّجدة

قال الملاّ محسن الفيض في (**مفاتيح الشرايع**)[2]:

«اشتُرط طهارة موضع السّجدة - الأرض أو تربة الإمام الحسين ﷺ أو أيّ شيء آخر يُسجَد عليه- بإجماع الفقهاء. لكن هناك إشكال

(1) والقول للملاّ محسن الفيض. (المترجم)

(2) الجزء (1)، المفتاح (163)، ص143.

ونظر حول هذه الفتوى، لأنّه وردَ في الأحاديث المُعتبرة جَواز الصّلاة في الموضع الملوّث بالبول والمَني على أن يكون قد جَفّ ويَبس، وليس مَن يَعترض على هذه الأحاديث. ومثل ذلك الإجماع (المذكور الذي اعتمده الفقهاء) لا يُمكن الركون إليه مستقلاً، ألّلهم إلاّ إذا أشارت إليه رواية مُعتبرة بالتّخصيص، وفيها تَصريح بأنّ السّجدة هي ما تَعنيه وتَقصده».

42
لا إشكال في قراءة سُوَر السّجدة في الصلاة

يقول الملاّ محسن الفيض في كتابه (**مفاتيح الشرايع**):[1]

«المشهور عن الفقهاء قولهم: يُحرم في الصلاة الواجبة قراءة سورة ينقضي بسبب قراءتها وقت الصلاة. وكذلك قراءة سوَر العزائم (وهي السّور التي تشتمل على السجدات الواجبة)، لأنّه في تلك الحالة يقتضي إمّا الإخلال ببعض أقسام الصلاة عمداً لإتمامها، أو الإخلال بالواجب؛ فإذا نَهيناه عن السجود عند قراءته لسورة من سور العزائم، أو أمرناه بالسّجود، يقتضي ذلك أداء سَجدة زائدة عمداً».

فالمسألة الأولى مبنيّة على وجوب إكمال السورة بعد الحَمد، والمسألة الثانية، مع وجود ذلك، مبنيّة على القول بالوجوب الفوريّ للسجدة (للذي يقرأ سورة فيها سَجدة واجبة) بشكل مُطلَق، وأنّ السجدة الزائدة بشكل مُطلَق تُبطل الصلاة، وفي كلّ تلك المقدّمات إشكال ونظر، وهناك أحاديث كثيرة مُعتبرة تصرّح بشكل لا يقبل الشكّ بمخالفتها لذلك، أمّا الخبران اللذان بُنيت عليهما المسألة الثانية فهما خبران ضعيفان، وإن أمكن حَملهما على الكراهة. وعلى أيّة حال فالعمل قائم على أساس الرأي المشهور.

---

(1) الجزء (1)، المفتاح (154)، ص132.

43
مسألة في التّشهّد

يقول الملاّ محسن الفيض في كتابه (**مفاتيح الشرايع**) :[1]

«إذا أحدثَ المُصلّي سهواً بعد التشهّد، فعليه بالتوضّؤ ثانية، وليجلس أينما شاء ويُكمل تشهّده ويُسلّم. وقد وافق الشيخ الصّدوق على هذا الرّأي، أمّا دليلنا في هذه المسألة فهو الرّوايتان المُعتبرتان، لكنّ أكثر الفقهاء يقولون ببطلان هذه الصلاة، ودليلهم على ذلك هو الخَبر الضعيف السّند والدّلالة».

وإذا أحدثَ سهواً بعد الشّهادتيْن، فإنّ الصلاة تامّة ومُنتهية بدليل الرواية المُعتبرة.

44
السّهو عن أداء ركعة واحدة في الصلاة

قال الملاّ محسن الفيض في كتابه (**مفاتيح الشرايع**) :[2]

«إذا أنقصَ المُصلّي سهواً ركعة أو أكثر من صلاته، فليُتمّها وإن انتهى من صلاته، وبعد أدائه لفعل مُنافٍ للصلاة. الشيخ الصدوق على هذه الفتوى، أمّا دليلنا فهو الرواية الصحيحة المُستفيضة، إلاّ أنّ أكثر الفقهاء يقولون بوجوب إعادة الصلاة في هذه الحالة إذا كان الفعل منافياً للصلاة سهواً أو عمداً (أي ممّا يُبطل الصلاة)، كالحَدث والفعل الزائد عن الحدّ الذي يُخرِج الصلاة عن صورتها أو حالتها الأصليّة».

---

(1) الجزء (1)، المفتاح (170)، ص150.

(2) الجزء (1)، المفتاح (198)، ص175.

45
صلاة الاحتياط

ذكر الملاّ محسن الفيض في كتابه (**مفاتيح الشرايع**) ما يلي:[1]

«هل يجب أداء صلاة الاحتياط بعد الصلاة الواجبة ومن دون القيام بفعل يُنافي الصلاة؟ قال أكثر الفقهاء: نعم، يجب ذلك. وقال ابن إدريس: كلا، لا يجب ذلك».

ثمّ يُضيف الفيض في (**مفاتيح الشرايع**): «لا شكّ في أنّ قول ابن إدريس هو الأظهر، وإن كان القول الأوّل هو الأحوط».[2]

46
حُكم الصلاة والصّوم والحجّ الإستئجاريّ

جاء في (**مفاتيح الشرايع**):[3]

«يجوز الإستئجار في العبادات الواجبة التي تفوت الميّت، وخاصة العبادات بحيث تفرغ ذمّته بفعل الأجير، أي العبادات البدنيّة والماليّة، كالحجّ. (أي، يجوز استئجار شخص ما لأعمال الحجّ نيابة عن الميّت الذي لم يتمكّن من أداء الحجّ الواجب في حياته). ويجوز كذلك قيام أيّ شخص بالتّبرّع عن الميت وأداء فريضة الحجّ نيابة عنه، بدليل النصّ والإجماع. أمّا ما يتعلّق بالعبادات البدنية الصّرفة، كالصلاة والصوم، فقد ورد في النصوص أن يقوم أقرب الأشخاص إلى الميّت (كابنه البِكر مثلاً) بأداء الصلاة والصّوم قضاءً عنه. ويظهر من النّصوص أنّه من الواجب والمُتعيّن على ابن الميّت البِكر قضاء ذلك

---

(1) الجزء (1)، المفتاح (203)، ص179.

(2) تخصّ هذه المسألة المُكلّف الذي تَجب عليه صلاة الإحتياط.

(3) الجزء (2)، ص176.

عنه، والأظهر قيام أيّ شخص تبرّعاً بأداء الصلاة والصوم قضاءً عن الميّت. لكن، هل يجوز استئجار شخص ما لأداء الصلاة والصوم قضاءً عن الميّت؟ القول المشهور لدى الفقهاء هو: نعم، يجوز ذلك».

عندئذٍ يُتابع الملاّ الفيض قوله:

«هناك إشكال في هذه الفتوى، لعدم وجود النصّ على ذلك، وإذا ابتغوا مقارنة هذا بالحجّ أو التبرّع، فلا حجيّة على ذلك، بل لا يوجد أيّ إجماع كذلك على ثبوته، سواء أكان إجماعاً بسيطاً أم مركّباً.

لم يثبت وجود إجماع مركّب على هذا الدليل، إذ لم يثبت أنّ القائل بجواز التعبّد نيابة عن الآخرين، يقول كذلك بجواز الإستئجار للصلاة والصوم. وعلى أيّ حال فأداء العبادة البدنيّة الصّرفة للميّت، سواء أكان ذلك تبرّعاً أم استئجاراً، غير واجب إلاّ أن يُوصيَ الميّت بذلك».

قال الملاّ فيض في المُجلّد الثالث من (**المفاتيح**):

«قال مشهور الفقهاء: إنّ ما وَجبَ أداؤه لا يجوز أخذ الأجرة على أدائه، كالغُسل والكفن ودَفن الميّت، وكذلك القضاء والأذان. قال أبو الصّلاح الحلبيّ: ولا يجوز كذلك أخذ الأجرة على تَعليم الأحكام والعلوم والشّرائع وكيفيّة الإفتاء بشأنها، وإجراء الأحكام وتَعليم القرآن».

ثمّ يقول الفيض في الكتاب نفسه:[1]

«هناك خلاف شَديد بشأن هذه المسألة ولا أمل في زواله، فقد حرّمَ بعضهم ذلك بالمرّة وقال آخرون بكراهته، في حين قال غيرهم

(1) مفاتيح الشرايع، المفتاح، (856)، ص11.

بالتفصيل فيه، يعني حرّم بعضه وأجازَ البعض الآخر...». ثم يَذكر أقوالاً أخرى غير تلك فيقول: «لا وجود للنصّ في غير تعليم القرآن والأذان والقضاء، وتختلف الروايات بشأن تعليم القرآن، لكنّها مَنعت أخذ الأجرة على الأذان والقضاء».

ثم يُبيّن الفيض رأيه في هذا الموضوع، إذ يقول:

«ما ظهر لديّ هو عدم جواز أخذ الأجرة إطلاقاً عن الأعمال والواجبات التي يُعتبر فيها قصَد القُربة (التقرّب)، لأنّها تتنافى مع الإخلاص وقصد التقرّب، إذ أنّ الإخلاص وقصد التقرّب معناه الدّافع لأداء فعل ما وليس بخطوره في القلب».

نعم، يجوز الإتيان بواجب عباديّ إذا كان على وجه الرّضا أو الهديّة أو الهِبة أو الإرتزاق من بَيت المال وما شابه ذلك، من دون أن يُشترَط فيه دَفع الأجر.

أمّا الأعمال التي لا يُشترَط فيها قصد التقرّب، بل يكون الغرض منها هو أداء الفعل كما هو، فيحوز أخذ الأجرة عليها بأيّة كيفية تتمّ بها تلك الأعمال. لكن ما كان فيه قَصد العبادة أو التعبّد يجب عدم الإشتراط فيه بأخذ الأجرة. وفي هذه الحالة، إذا قامَ شَخص ما بأداء واجب نيابة عن شَخص آخر فإنّ ذلك يوجب سقوط الجزاء عن الآخر، لكنّه لن يَحصل على خلاق من الثواب أو الجائزة.

وأمّا قولنا بجواز الحجّ الإستئجاريّ، مع أنّه يُصنَّف ضمن أقسام النوع الأوّل (أي اعتبار نيّة التقرّب فيه لذلك، ووفقاً للقاعدة لا يجوز أخذ الأجرة عليه)، فلأنّ ذلك يَصبح واجباً بعد الإستئجار، مع غلبة الوجهة المالية على الوجهة العباديّة في الحجّ، ولأنّ الأجير يأخذ مالاً لتأمين مؤونته في الطريق وإيصال نَفسه إلى المكان المطلوب ليتمكّن

من أداء مناسك الحجّ، ولا فرق بين أن يقوم صاحب المال أو نائبه أو الأجير نَفسه ببَذل المال، ثم أنّ النائب وأثناء وصوله إلى مكّة المكرّمة واستطاعته أداء أعمال الحجّ، سيتحقّق له قَصد التقرّب. لكن لم يَثبت جواز الاستئجار للصلاة والصيام، كما ذكرنا في مكان آخر.

47
الشكّ في عدد ركعات الصلاة وحكم ذلك

قال الملا محسن الفيض: [1]

«قال مشهور الفقهاء: إذا شكّ شَخص بعَدد الرّكعات في الصلاة الثنائية (ذات الرّكعتيْن)، أو الصلاة ذات الثلاث رَكعات، أو شَكّ في الرّكعتيْن الأوليين من الصلاة ذات الأربع رَكعات، أو لم يَعرف مقدار ما أنهاه من الصلاة، فإنّ صلاته باطلة مُطلقاً، بدليل الروايات الصحيحة والمشهورة!».

وخالف الشيخ الصّدوق هذا الرّأي، وأجازَ - فيما يتعلّق بالشّكوك المذكورة - أجازَ أن يَعتبر الشّاكّ بالأقلّ، وأجازَ أيضاً إعادة الصّلاة (المشكوك فيها)، بدليل الجَمع بين الروايات وبين رواية مُعتبرة دلّت على اعتبار الأقلّ، مثل الحَديث الموثّق: «**إذا شَكَكْتَ فابنِ على اليَقين**. قُلتُ هذا أصل؟ قال: نَعم!». وهناك رواية أخرى كذلك مَبنيّة على مَعنى هذا الحَديث.

ثمّ يذكر الفيض موافقته لرأي الشيخ الصّدوق قائلاً:

«هذا رأي أظهر وأوضح، وإن كان الرّأي الأوّل أقرب إلى الاحتياط، وأحقّ».

---

(1) مفاتيح الشرايع، ج1، ص ص177 ـ 178.

48
قراءة سورة كاملة في الصلاة

أوجبَ أكثر الفقهاء قراءة سورة كاملة بعد سورة الحَمد في الصلوات اليوميّة، أمّا دليلهم (على ذلك) فهي أخبار لا تُصرّح برأي الملا الفيض إثبات إدّعائهم، علاوة على أنّ تلك الرّوايات مُخالفة للأصل وللروايات الصحيحة والمشهورة والتي دلّت جميعها على جَواز التّبعيض، وكفاية جزء من السورة، ممّا يستلزم عَدم وجوب قراءة تمام السّورة. إضافة إلى أنّه لم يُصرّح أحد من الفقهاء بالفصل، كما ذكر ذلك العلاّمة الحليّ في كتابه (**مُختلف الشيعة**).

قال الملا محسن الفيض في (**مفاتيح الشرايع**):[1]

«يُستحبّ في الصلوات الواجبة قراءة سورة كاملة بعد قراءة سورة الحَمد، استحباباً مؤكّداً، سواء أكانت الصلاة ذات ركعتيْن، أم خلال الرّكعتيْن الأوليين من الصلاة ذات الثلاث ركعات، أو الصلاة ذات الأربع ركعات، مع اتّساع الوقت وامتلاك الخيار وإمكانية الحِفظ».

وهذا رأي من اثنيْن ذكرهما ابن جُنيد الإسكافيّ وسلار (سالار) بن عبد العَزيز الدّيلميّ والمُحقّق الحليّ والشيخ الطوسيّ، بدليل الرواية المُعتبرة والمشهورة، وقد ورد في الرواية الصحيحة أنّه: «تجوز قراءة فاتحة الكتاب (سورة الحَمد) لوَحدها في الصلوات الواجبة، وهو مُجزئ[2]»، وهذا نصّ لإثبات المطلوب.

أمّا في الصلاة النافلة والصلاة الواجبة في حال الاضطرار، وانعدام إمكانية الحفظ، فقد صرّحَ جميع الفقهاء من دون اختلاف بعدَم وجوب قراءة سورة كاملة، كما وردَ في الرواية.

---

(1) الجزء (1)، ص131.

(2) وسائل الشيعة، 4\734.

49
يكفي مُسمّى الذّكر في الرّكوع والسجود

يَكفي مُسمّى الذكر، أيّ ذِكر، في الرّكوع والسّجود في الصلوات الواجبة، من قبيل (**الحمدُ لله**) أو (**سُبحانَ الله**) أو (**لا إله إلاّ الله**). فقول الذِّكر مرّة واحدة يَكفي.

يقول الملاّ محسن الفيض:[1]

«**يَكفي في ذِكر الرّكوع مُسمّى الذِّكر، وقد اتّفق الحلبيّون على ذلك بدليل الروايات الصحيحة والمشهورة**».

واعتبر أكثر الفقهاء ذِكر التّسبيح (مثل: **سُبحانَ الله**) مُتعيّناً بدليل ظاهر الرّوايات الصحيحة، وأوجب البعض الآخر منهم ذِكر التّسبيح كاملاً، وهو أن يُقال: **سُبحانَ رَبيّ العَظيم وبِحَمده** (مرّة واحدة) أو القول ثلاث مرّات: **سُبحانَ الله**، لظاهر الرّوايات الصحيحة، أمّا البعض الآخر فيوجب قولها ثلاث مرّات للشّخص المُختار ومرّة واحدة للمُضطرّ.

لكنّ الجَمع بين الروايات يقتضي حَمل ذلك كلّه على الأفضليّة والاستحباب. ويقول الفيض الكاشاني بكفاية مُسمّى الذّكر أيّاً كان في السّجود أيضاً كالرّكوع[2]. أمّا مُسمّى الذّكر فيُقصَد به ما يُذكَر عُرفاً.

50
كَراهة ارتداء السواد في الصلاة وغيرها

قال العلاّمة الحليّ في (**إرشاد الأذهان**):

«**يُكرَه السّواد عدا العِمامة والخفّ**».

---

(1) مفاتيح الشرايع، ج1، ص139.

(2) المصدر نفسه، ص144.

أمّا المُحقّق الأردبيليّ، وفي مَعرض شَرحه لعبارات العلاّمة، فقد قال في كتابه الموسوم (**مجمع الفايدة والبرهان**)[1]:

«**إنّ دَليل كراهة لبس السّواد هو الخَبر المرفوع إلى الإمام أبي عبد الله الصّادق** عليه السلام**، حيث قال: "يُكره السّواد إلاّ في ثلاثة: الخُفّ، والعمامة، والكساء**»[2].

ولا يَخفى أنّ ارتداء السّواد مكروه مُطلقاً، سواء أكان ذلك في الصلاة أم في غيرها، وكراهة ارتداء القبعة السوداء كراهة شَديدة استناداً إلى رواية عن محمّد بن سليمان عن رجل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: أُصلّي في القلنسوة السوداء؟ قال: **لا تصلّ فيها فإنّها لباس أهل النار**»[3].

وعن أمير المؤمنين علي عليه السلام فيما علّم أصحابه أنّه قال: «**لا تلبسوا السواد فإنّه لباس فرعون**»[4]. وورَدَ في رواية أخرى أنّ السّواد هو لباس أهل النّار[5].

ثم يُضيف المُحقّق (الأردبيليّ) قائلاً:

«**وتدلّ تلك الروايات على عموم وشمول كراهة هذا اللّون من اللّباس (أي كراهة ذلك في الصلاة وفي المناسبات الأخرى)، فالأفضل اجتناب ارتداء السّواد**».

---

(1) الجزء (2)، ص87؛ راجع أيضاً وسائل الشيعة، الباب (19) من أبواب لباس المصليّ، الحَديث (?).

(2) مجمع الفايدة والبرهان، ج2، ص87؛ راجع كذلك وسائل الشيعة، الباب (19) من أبواب لباس المصليّ، الحَديث (1).

(3) وسائل الشيعة، الباب (20) من أبواب لباس المصليّ، الحَديث (1).

(4) وسائل الشيعة، الباب (19) من أبواب لباس المصليّ، الحَديث (5).

(5) وسائل الشيعة، الباب (19) من أبواب لباس المصليّ، جزء من الحَديث (7).

ولم يَرد في الأخبار اقتصار الكراهة على الصلاة وحَسب حتى يُمكن تأويل ذلك بأنّ المُراد كراهته الشديدة في الصلاة فقط.[1]

51
الصّوم وإيصال الغبار إلى الحَلق

قال جمهور الفقهاء:

«إيصال الغبار الغليظ إلى الحَلق يُبطل الصّيام، سواء أكان الغبار شيئاً يحلّ أكله كالدّقيق (الطحين)، أو كان شيئاً يُحرم أكله كالتراب. وقالوا (كذلك): إذا أثارت الريح غباراً غليظاً وانتبه الصّائم لذلك، لكنه لم يَحترس، ووصل الغبار إلى حلقه، فإنّ صيامه باطل».[2]

هذا هو قول مشهور الفقهاء، لكنّ الملا محسن الفيض يقول:

«إنّ إيصال الغبار الغليظ إلى الحلق لا يُبطل الصّيام».

وقد جاء في كتاب (مفاتيح الشرايع)[3] ما يلي: **«هل تَجب الحيلولة دون وصول الغبار إلى الحَلق؟ قال مشهور الفقهاء: نعم يَجب ذلك، وإذا قام الصّائم بإيصال الغبار إلى حَلقه، تَجب عليه الكفّارة والقضاء، ودليل ذلك رواية ضعيفة مقطوعة دلّت على وجوبهما على مَن أوصل الصّائم الغبارَ إلى حَلقه، وكذلك على مَن يَتمضمض أو يَستنشق، مع أنّ ذلك مُخالف للإجماع».**

اشترطَ بعض الفقهاء أن يكونَ الغبار غليظاً وموصوفاً، في حين أوجب البعض الآخر قضاءَ الصّيام فقط على مَن يُوصِل الغبار إلى الحَلق.

---

(1) مجمع الفايدة والبرهان، المُحقّق الأردبيليّ، ج2، ص88.

(2) راجع ذخيرة العباد لآية الله العُظمى فيض، الطبعة الخامسة، ص221.

(3) الجزء الثاني، ص176.

وتوقّف المؤلِّف **المُعتبر** في هذا الحُكم وقال: «إنّ إيصال الغبار إلى الحَلق ليس كتناول الأطعمة أو الأشربة، وليس كبَلع الحصى النّاعم والبَرَد». وقال في كتاب (**المنتهى**): «وبناءً على قول الشريف المُرتضى فالأفضل القول: الغُبار لا يُبطل الصّيام». وفي رواية موثقة عن الإمام عليه السلام أنّه سُئِل عن الصّائم يُشعل عوداً أو شيئاً آخر (كالسجائر) ويدخل دُخانه إلى الحَلق، فقال عليه السلام: **لا إشكال في ذلك**. ثم سُئِلَ عليه السلام عن الصّائم يُوصِل الغبار إلى حَلقه، فقال عليه السلام: **لا إشكال في ذلك**. وهذا الحَديث صريح على مَطلوبنا للإعتبار الذي أحرزه. وورد في الحَديث الصّحيح أنّ كلّ ما يَفعله الصّائم لا يضير بصَومه، على أن يتجنّب أربعة أشياء، هي: الأكل والشّرب والجِماع وتَغطيس رأسه في الماء.[1]

52
غُسل الجنابة في شهر رمضان

أوجبَ مشهور الفقهاء غُسل الجنابة في شَهر رَمضان قبل طلوع الفَجر، وادّعى البعض منهم الإجماع على هذا القول. واعتبر المُحقّق الحليّ البقاءَ على الجنابة حتى الفَجر مُبطلاً للصّيام، وإذا كان متعمّداً فتَجب على الصّائم الكفّارة أيضاً.[2]

والتفصيل التالي الذي أفتى على أساسه أغلب الفقهاء إنّما هو مُفتىً به ومبني على ما قال، ففي كتابه (**الشرايع**) قال:

1) ـ من أجنبَ ولم يَقصد الاغتسال ونامَ حتى طلوع الفَجر، فإنّ صيامه باطل.

2) ـ من أجنبَ وكان يَقصد الاغتسال قبل طلوع الفَجر الصّادق، لكنّه نامَ (رَغم ذلك) حتى طلوع الفَجر، فإنّ صيامه غير باطل.

---

(1) المصدر السابق، ج1، ص238.

(2) المُختصر النافع، ص65 ـ 66.

3) ـ من أجنبَ ونامَ ثمّ استيقظ قبل طلوع الفَجر، ثم نامَ حتى طلوع الفَجر وهو يَقصد الاغتسال، فإنّ صيامه باطل.[1]

قال المُلاّ محسن الفيض:

«بناءً على رأي مشهور الفقهاء فإنّ مَن أجنبَ في شَهر رمضان، وجبَ عليه الاغتسال قبل الدخول في الصّوم (أي، قبل طلوع الفَجر)، للروايات الصحيحة الدّالة على هذه الفتوى، وخلافاً للشيخ الصّدوق الذي أجاز الغُسل بَعد طلوع الفَجر، بدليل ظاهر الآية الشريفة ﴿فَٱلۡـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبۡتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمۡۚ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ﴾ف[2].

وقد حُملَت الآية المذكورة (مِن قِبل أشهر الفقهاء) على التّقية. ثم يُتابع الفيض كلامه قائلاً:[3]

«هذا ما يتعلّق فقط بصيام شَهر رَمضان، ولا يَشمل ذلك الصّيام في غير شَهر رَمضان للرواية الصحيحة الصّريحة، وهو مُخالف لظاهر فتوى أكثر العُلماء. ولا يُلحَق بهذا الحُكم إلاّ قضاء صيام الأيّام الفائتة من شَهر رَمضان لدلالة صحيحتين على هذه الفتوى».

أمّا المُحقّق الأردبيليّ فيقول:

«أثبتَ أغلب الفقهاء وجوب الغسل على الجُنُب قبل طلوع الفَجر الصّادق بدليل الإجماع، والإجماع لم يَثبت بَعد، وهناك أخبار صحيحة

---

(1) شرايع الإسلام، ج1، 141.

(2) سورة البقرة، الآية (187).

(3) مفاتيح الشرايع، ج1، ص51.

دلّت على عَدم وجوب ذلك قبل طلوع الفَجر، كموثّقة سماعة بن مهران[1]، وكذلك الأخبار الصحيحة الدّالة على أنّ رسول الله ﷺ تعمّد تأخير غُسل الجنابة في شَهر رمضان إلى ما بَعد طلوع الفَجر الصّادق، فحَمل ذلك على أنّه الصّبح الكاذب أو التقيّة يبدو بَعيداً».

وبمُقتضى أصل البراءة وأصل السماحة والسهولة في الشّريعة السّمحاء، فإنّ من غير المُستَبعد حَمل الرّوايات الدّالة على أداء غُسل الجنابة بعد طلوع الفَجر، على الاستحباب[2]. وقد بحث المُحقّق الأردبيليّ الآية المُشار إليها في كتابه (**زبدة البيان**)[3]، واعتبر كلام ابن بابويه القائل بعَدم وجوب ذلك قبل طلوع الفَجر، مُستفاداً من ظاهر تلك الآية الشريفة، وأعدّ دلائله الأخرى من أصل البراءة من تكليف كهذا، وكذلك الرّواية الصحيحة[4] وظاهر الآية المذكورة الدّالة على جَواز المُباشرة في جَميع ساعات اللّيل، وأصل السهولة في الشريعة السّمحاء، ويُضيف: للجَمع بين الأدلّة من الأفضل حَمل الرّوايات الموثّقة المشهورة على الاستحباب، لكن مع رعاية الإحتياط.[5]

---

(1) ﴿محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة بن مهران قال: سألته عن رجل أصابته جنابة في جوف الليل في رمضان فنام وقد علم بها ولم يستيقظ حتى أدركه الفجر؟ فقال (عليه السلام): عليه أن يتم صومه ويقضي يوماً آخر، فقلت: إذا كان ذلك من الرجل وهو يقضي رمضان؟ قال: فليأكل يومه ذلك وليقض فإنه لا يشبه رمضان شيء من الشهور﴾. (المترجم). الوسائل، الباب (19)، الحديث (3).

(2) مجمع الفايدة والبرهان، ج1، ص73.

(3) صفحة (174).

(4) الفقيه، ج2، ص75.

(5) زبدة البيان، ص174.

53
صحّة صَوم المُغمى عليه والمجنون والطفل المُميّز

ورد في (**مفاتيح الشرايع**)[1] ما يلي:

«لا يَصحّ الصوم دون توفّر شروطه (منها البلوغ والآخر العقل)، إلاّ للطفل المُميّز على أصحّ الأقوال لأنّ عبادة الطفل المُميّز هي عبادة شرعية، وكذلك يصحّ صيام الشخص النائم إذا كان قد نوى الصّيام من قبلُ وإن نامَ طوال اليوم، بدون خلاف، لأنّ النّوم لا يتنافى مع الصيام. وكذلك يصحّ صيام المُغمى عليه (الغائب عن الوَعي) بشرط أن يكون قد نوى على الصّيام قبل فقدانه الوعي.

ويُعارض أكثر الفقهاء صحّة صيام المُغمى عليه، لكنّ الشيخ المُفيد والشيخ الطوسي يوافقان ذلك، لأنّ المُغمى عليه كالنائم في حال قد نوى وعزمَ من قبلُ على الصيام، أمّا سقوط التّكليف عنه فلا يَستلزم بالضرورة عدم صحّة صيامه، وإلاّ لشمل ذلك صحّة صيام النائم أيضاً. ولا تعارض بين سقوط القضاء مع صحّة الأداء، لأنّ القضاء واجب جَديد كما تحقّق ذلك في موضع آخر (من الكتاب).

ويصحّ صيام المَجنون أيضاً ووافقه الشيخ الطوسي في كتابه (الخلاف)، لكنّ أكثر الفقهاء يُخالفون ذلك.

54
من نُسِبَ إلى بَني عبد المُطّلب أو بَني هاشم عن طريق أمّه فهو سيّد

قال المُحقّق الأردبيليّ[2]: قال العلامّة في (**المُنتهى**):

---

(1) الجزء (1)، ص238.

(2) مجمع الفايدة والبرهان، ج4، ص174.

«الفقهاء مُجمعون على حُرمة إعطاء الزّكاة إلى بَني عبد المُطّلب».

ويواصل الأردبيليّ كلامه بقوله:

«هل يُقصَد ببَني عبد المُطّلب الذي ينتسب إليه عن طريق الأبّ، أم أنّ الحُكمَ يَسري كذلك على المنتسب عن طريق أمّه؟ اختار مشهور الفقهاء القول الأوّل».

وهنا يبدأ الأردبيليّ بذِكر القول المشهور ودليله، ثم يشرع في نَقده حيث يقول:

«إنّ ما اشترطه الفقهاء بالنسبة إلى بَني هاشم عن طريق الأب فقط دون الأمّ، فيه بَحث وتأمُّل».

ثم يُناقش الأردبيليّ دَليل المشهور من الفقهاء ويقول:

«إنّ ما يُثير التأمّل والبَحث هو كَون الرأي المشهور ما ذكرناه، والمشهور يقول: لا شكّ في أنّ الإماميْن الهماميْن الحَسن والحسين (عليهما السلام) هما سيّدان لأنّهما أبناء رسول الله (ص)، وعلاوة على ذلك ورود كلمة (أَبْنَاءَنَا) في آية المُباهلة[1]».

قال الطبرسيّ في (مَجمع البيان): **«المُراد بـ(أَبْنَاءَنَا) هم الحَسنيْن عليهما السلام. . . ووردَت في القرآن الكريم كلمات مثل (يا بَني آدمَ) و(يا بَني إسرائيل)، وقد كان من بين أولئك المُخاطبين مَن يُنسبون إلى (آدم) و(إسرائيل) من جهة الأمّ لا الأب، مثل سيدنا (عيسى عليه**

(1) ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا۟ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَـٰذِبِينَ﴾. سورة آل عِمران، الآية (61).

السلام)». وفي مَعرض انتقاده للرأي المشهور، قال المُحقّق الأردبيليّ: **«ورد في رواية أنّ الحَسن والحُسين (عليهما السلام) هما إبنا رسول الله ﷺ، والأصل في الاستعمال هو الحقيقة، أمّا التّبادر الذي تمسّك به المشهور فليس بمُسلَّم. وعلى أيّة حال فإنّ المسألة لا تَخلو من الإشكال، وأينما كان للإحتياط مَجال فذلك أفضل وهو المَطلوب»**.[1]

قال مؤلّف (مفاتيح الشرايع)[2]:

«هناك قولان فيمَن نُسِب إلى بَني هاشم من أمّه؛ المشهور عدم اعتبار هذا الشخص هاشمياً (وبالتالي سيّداً)، وذلك بدليل العُرف (أي عُرف الناس حيث لا يُسمّونه هاشمياً)، وكذلك بدليل الآية الشّريفة ﴿ٱدْعُوهُمْ لِآبَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ...﴾[3]، وبدليل الخَبر القائل: مَن كانت أمّه مِن بَني هاشمَ، وأبوه مِن سائر قريش، فإنّ الصّدقة تحلّ له، وليس له من الخُمس شيء».

وقد خالف الشريف المُرتضى هذا القول لاعتباره مَن نُسِبَ إلى بَني هاشم من أمّه هاشميّاً وسيّداً بدليل الآية الشريفة ﴿...وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَـٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَـٰرُونَ ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ۞ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ ...﴾[4] في حين أنّ (عيسى عليه السلام) لا يُنسَب إلى نوح عليه السلام أو إبراهيم عليه السلام من أبيه».

وكذلك بدليل قول النّبيّ ﷺ هذان إبنايَ، إماماں، قاما أو

(1) مجمع الفايدة والبرهان، ج4، ص185.

(2) الجزء (3)، ص210.

(3) سورة الأحزاب، الآية (5).

(4) سورة الأنعام، الآيتيْن (84) و(85).

قَعَدا. والحال أنّ الإمام الحَسن عليه السلام والإمام الحُسين عليه السلام يَنتسبان إلى النبيّ صلى الله عليه وآله من أمّهما فاطمة الزّهراء عليها السلام.

واستناداً إلى هذا الاستدلال أجابَ الشريف المُرتضى على تلك المسألة، موضّحاً أنّ استخدام اللّفظ بمَعنىً ما، هو أشمل من الحَقيقة (إذن، فيُمكن هنا مَجازاً اعتبار عيسى إبناً لإبراهيم عليه السلام، والمَعنى نفسه أيضاً مَذكور في قول النبيّ «صلى الله عليه وآله»). ثمّ يُتابع الملاّ محسن الفيض كلامه بقوله: «**لإثبات رأي الشريف المُرتضى، الأفضل الإستناد إلى قوله تعالى والاستدلال به، وهو** ﴿...وَحَلَٰٓئِلُ أَبۡنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنۡ أَصۡلَٰبِكُمۡ...﴾[1]. وهنا نرى أنّ القرآن الكَريم يُطلق لفظة (الأولاد) على (الأحفاد) المُنحَدرين عن البَنين والبَنات، إذن يُمكن اعتبار أولاد البِنت أولاداً للشّخص[2] كذلك، وهو ما استندَ إليه الإمام الرّضا عليه السلام، وأقصد قول الله تعالى ﴿...وَحَلَٰٓئِلُ أَبۡنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنۡ أَصۡلَٰبِكُمۡ...﴾ عندما أرادَ عليه السلام إثباتَ كَونه ابن رسول الله صلى الله عليه وآله خلال اعتراض المأمون العبّاسي عليه في ذلك».

ثم بيّن الفيض وُجهة نظره بقوله: «**فقوله (أي الشريف المُرتضى) لا يخلو من قوّة**».[3]

وورد في تفسير (مَجمع البيان) ما يلي: "عندما يُسمِّ الله سبحانه وتعالى عيسى عليه السلام بأنّه من ذريّة وأبناء إبراهيمَ عليه السلام أو نوح عليه السلام، ففي هذه الآية دلالة واضحة على أنّ جَميع أولاد الإمام الحَسن والحُسين عليهما السلام هم أولاد رسول الله صلى الله عليه وآله، كما أنّ كلاً من الإمام الحَسن عليه السلام والإمام الحُسين عليه السلام هما أولاد رسول الله صلى الله عليه وآله. ووردَ في

---

(1) جزء من الآية الشريفة (23)، من سورة النّساء.

(2) أي أب البِنت. (المترجم)

(3) مفاتيح الشرايع، ج3، ص210.

الحَديث الصحيح أنّ النبيّ ﷺ قال في حقّهما: "**إبنايَ هذان، إمامان، قاما أو قَعَدا**." وقال ﷺ أيضاً عن الإمام الحَسن عليه السلام: «**إنّ إبني هذا سيّد**». وعلى هذا الأساس، واستناداً إلى قول رسول الله ﷺ، كان أصحابه يخاطبون كلاً من الإمامَيْن الحَسن عليه السلام والحُسين عليه السلام بقولهم (يا ابن رسول الله). «مَجمع البيان للطبرسيّ، طبعة شركة المعارف الإسلامية، الجزءَيْن (3) و(4)، ص330».

55
الخُمس وأحكامه

أوجبَ مشهور الفقهاء الخُمس على أرباح المَكاسب والصناعات والزراعة، واعتبروها أحد المَوارد السّبعة التي يَجب فيها الخُمس.

وقال العلاّمة الحليّ في (الرسالة الفَخريّة): «يَجب الخُمس في سَبعة مواضع فقط:

1) ـ غنائم الحَرب التي تُجمَع من دار الحَرب وإن كانت قليلة (أي ليس عليها حدّ النّصاب).

2) ـ المَعادن، سواء منها ما كان سائلاً كالنّفط أم صُلباً كالحَديد.

3) ـ الكُنوز، وفي نِصابها شَرط، ومَعنى ذلك أنّها لو بلغت عشرين ديناراً فأكثر وَجَب فيها الخُمس بَعد إسقاط ما صُرفَ في الحصول عليها.

4) ـ ما استُخرج من البَحر كالجواهر واللآلئ، شرط أن تَصل مبالغها إلى دينار واحد.

5) ـ أرباح التّجارة والصناعة والزراعة بعد أن يُخرج صاحبها منها مؤونته ومؤونة عياله (واجب النّفقة)، فما بَقي من ذلك وَجَب فيه الخُمس.

6) ـ الذميّ إذا اشترى من المسلم الأرضَ، فعليه الخمس.

7) ـ المال الحَلال المَمزوج بالمال الحَرام إذا لم يُعلَم مقدار المال الحَرام وكان صاحبه مَجهولاً».

ثم يَستطرد العلاّمة قائلاً: «**يُقسَّم الخُمس إلى ستة أسهم، سَهم منها يُسمّى بسَهم الله سبحانه، وواحد يُسمّى بسَهم الرّسول ﷺ وثالث يُدعى بسَهم ذوي القُربى (وهذه الأسهم الثلاثة تُسمّى سَهم الإمام)، تُصرَف وتُدار بواسطة الحكومة الإسلامية (أي حاكم الشّرع)، وذلك في المصارف التي تَقترحها الحكومة الإسلامية وتراها مُناسبة. وإذا تعذّر إيصالها إلى الحاكم، يتمّ وضعها جانباً بأمر الحاكم وإذنه، ولا يَجوز ذلك بغير إذنه. وإذا لم يكن بالإمكان الوصول إلى الحاكم وأراد المُكلَّف تسليمها لمَوضع ما (آخر)، جازَ له ذلك، ومتى سلّمها ووضعها جانباً وجب أن تكون للإمام عليه السلام وأن تُسلَّم له**.

هذا، واعتبرَ العلاّمة الخُمسَ من ضمن العبادات، وألزمَ فيه قَصد التقرّب، لذلك نراه يقول: «**وجبَ على مَن يريد وَضع سَهم الإمام عليه السلام جانباً أن ينوي هكذا: هذا سَهم الإمام من الخُمس الواجب عليّ، أضعه جانباً للإمام عليه السلام قربة إلى الله تعالى**».

أمّا كَون الخُمس مورداً عبادياً، فذلك مَدار بَحث واختلاف بين الفقهاء.

وأمّا الأسهم الثلاثة المتبقيّة (والتي تُدعى خُمساً)، فأحدها من نَصيب الأيتام من بَني هاشم، والآخر لفقرائهم ومساكينهم، أمّا السّهم الثالث فلإبن السّبيل منهم (أيضاً).

وقال العلاّمة في نهاية بَحثه في الخُمس: «**فأمّا بنو هاشم فهم**

اليوم أولاد أبي طالب وأولاد العبّاس وأولاد الحارث وأولاد أبي لَهب، شرط أن يكونوا مؤمنين ومحتاجين (مَساكين)».[1]

واختلفت الأقوال في ما يتعلّق بحُكم الخُمس، وقد فصّلَ ابن إدريس تلك الأقوال في كتابه (السّرائر)، وإليك موجزها:

1) ـ فمِن قائل بإباحة الخُمس في زَمن الغيبة.

2) ـ وجماعة أخرى قالت: على مَن يُعطي الخُمس أن يُخرجه من ماله، وعليه أن يَجتهد في الحفاظ عليه ما دامَ حيّاً، ثم يُسلّمه قبل مَوته إلى مَن يَثق به ويطمئنّ من جانبه، ويقوم المُستلم بنَفس ما قامَ به الأوّل، وهكذا حتى ظهور الإمام المهدي عليه السلام وإيصالها إليه.

3) ـ وقالت جَماعة أخرى: يَجب دَفن الخُمس تَحت الأرض، وعند ظهور الإمام المهدي عليه السلام ستُخرج الأرض ما في بَطنها، وكلّ ذلك سيَصل إليه عليه السلام. قال صاحب (السّرائر): فأمّا القائلون بهذا الرّأي فقد استندوا إلى خَبر واحد بهذا الشأن. والأَوْلى لديّ الوصيّة بمال الخُمس وإيداعها لدى شَخص آخر حتى تصل في النهاية إلى يَد الإمام عليه السلام، ولا يجوز دَفنها لعدم وجود دَليل على ذلك.

4) ـ وقالت جماعة رابعة: يَجب تَقسيم الخُمس إلى ستّة أقسام: ثلاثة منها من نَصيب الإمام عليه السلام ويَجب دَفنها تحت التراب، أو إيداعها لدى شَخص أمين وموثوق. (وأن يقوم كلّ منهم بإيداعها لدى الآخر وهكذا، حتى تَصل للإمام عليه السلام عند

(1) الرّسالة الفَخريّة، للعلاّمة الحليّ، من سلسلة الينابيع الفقهيّة، ج29، ص ص 254، 255.

ظهوره). أمّا الأسهم الثلاثة الباقية فتذهب للمُستحقّين له، وهم ثلاثة أصناف: أيتام بَني هاشم، ومساكينهم، وأبناء السبيل منهم...

لكنّ أغلب فقهاء الشيعة قسّموا الخُمس بأكمله إلى قسميْن اثنيْن، أحدهما يُسمّى سَهم الإمام عليه السلام والآخر هو سَهم السّادة. في حين لم يَعتبر سماحة آية الله المنتظري الخُمس إلاّ جُزءاً واحداً لا يتجزّأ، وعَدّه من نَصيب الإمام عليه السلام والحكومة الإسلامية، والذي يَجب أن يُصرَف في المنافع العامّة للناس، أمّا أن تُرفَع به حاجة السّادة، فذاك أحد مَصاديقه.

وعن عَدم وجوب الخُمس عن المنافع التجاريّة والمكاسب، يقول الفيض:[1]

«إنّ من الغنائم والفوائد هي الأرباح المتولّدة للشّخص عن التجارة والصناعة والزّراعة. وأوجب مشهور الفقهاء الخُمسَ في ذلك، بل أنّ جماعة من الفقهاء ادّعوا الإجماع على وجوبه لعموميّة كلمة «غَنِمْتُمْ» في الآية الشّريفة: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمۡ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا يَوۡمَ ٱلۡفُرۡقَانِ يَوۡمَ ٱلۡتَقَى ٱلۡجَمۡعَانِۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾[2]، **ومَعنى هذا أنّ كلّ ما غنمتم وربحتم يَجب فيه الخُمس، وهذا يَشمل كذلك الأرباح التجاريّة، إضافة إلى الرّوايات المُستفيضة، بل المتواترة الدّالة على وجوب الخُمس».**

ويُضيف الملاّ محسن الفيض قائلاً:

(1) مفاتيح الشرايع، ج1، ص224، 225.

(2) سورة الأنفال، الآية (41).

«لكنّ المُستفاد من الرّوايات هو أنّ الأئمة الأطهار (عليهم السلام) رَفعوا وُجوب الخُمس عن الشيعة وأحلّوه لهم. وفي رواية عن الإمام أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «. . .حتى الخياط يخيط قميصا بخمسة دوانيق فلنا منه دانق[1] إلا من أحللناه من شيعتنا لتطيب لهم به الولادة. . .». ثم قال عليه السلام: «مَن أحبّ آبائي فقد أحللنا له حقوقنا التي في يده؛ وليبلّغ الحاضرُ الغائبَ!»[2].

وفي رواية أخرى عن الإمام عليه السلام أنّه قال:

«إنّ حقّنا أحللناه إلى شيعتنا إلى قيام قائم آل محمّد عجّل الله تعالى فرجه الشّريف».

وفي رواية أخرى قال عليه السلام:

«إنّ النّاس ليَهلكوا ببطونهم وفروجهم لأنّهم لا يؤدّون حقّنا. لكن اعلموا! بأننا أحللنا حقّنا على شيعتنا وأبنائهم».

وقال ابن جُنيد الإسكافيّ:

---

(1) الدَانَقُ والدانِقُ: سُدْسُ الدِرهمِ. (الصّحاح في اللّغة للجوهريّ).

(2) وسائل الشيعة)، باب وجوب الخمس فيما يفضل عن مؤونة السنة له ولعياله من أرباح التجارات والصناعات والزراعات ونحوها، وأنّ خمس ذلك للإمام خاصة). راجع أيضاً: الوافي، ج6، ص ص45 ـ 48.

أما الحَديث بكامله فهو على هذا النّحو: (محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن عبدالله بن القاسم الحضرمي، عن عبدالله بن سنان قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: على كل امرئ غنم أو اكتسب الخمس مما أصاب لفاطمة(عليها السلام)، ولمن يلي أمرها من بعدها من ذريتها الحجج على الناس، فذاك لهم خاصة يضعونه حيث شاؤوا، وحرم عليهم الصدقة، حتى الخياط يخيط قميصا بخمسة دوانيق فلنا منه دانق إلا من أحللناه من شيعتنا لتطيب لهم به الولادة، إنه ليس من شيء عند الله يوم القيامة أعظم من الزنا، إنه ليقوم صاحب الخمس فيقول: يا رب! سَلْ هؤلاء بما أبيحوا). الحَديث (12686). (المترجم)

«لا يُمكن للإمام عليه السلام أن يُحلّل أو يتصرّف بما عند إمام آخر. فأمّا مُراد الإمام الصّادق عليه السلام فهو أنه لو افتُرضَ أنه عليه السلام تنازل عن حقّه هو وأحلّه، لكنّ الأئمة (عليهم السلم) من بَعده لم يَفعلوا ذلك!».

أمّا المُحقّق الحليّ فقد فنّد قول الإسكافيّ وقال: لا يُمكن للإمام أن يُحلّل شيئاً إلاّ إذا كان ذلك ضمن إطار التّحليل الذي تَسمح به الولاية، وعندما يقوم عليه السلام - باعتباره يحتلّ مَنصب الإمامة والولاية - بتَحليل ذلك، فإنّ المال المَذكور لم يَعُد من حقّ أحد، فيكون مَثله مَثل قيام الأئمة عليهم السلام جميعاً بتَحليل ذلك أيضاً.

ثمّ يُواصل الفيض حديثه على النحو التالي:

«نعم، يُمكن القول بأنّ تَحليل الأئمة يختصّ بحقّهم هم، أي سَهم الإمام مع بقاء حقوق بقيّة أصناف الناس، وأعني اليَتيمَ والمِسكين وابن السّبيل. وفي هذه نقطة سنُشير إليها لاحقاً[1]، والخلاصة أنّ خُمس أرباح المَكاسب كلّه من الأئمة (عليهم السلام)، إلاّ أن يُقال أنّ مَعنى تلك الجُملة هو أنّ خُمس مال الأئمّة هو ما حقّ لهم التصرّف فيه في حياتهم، ولهم أن يَهبوه إلى مَن يشاءون بأيّ نَحو أو شَكل يرَونه مناسباً. وفي غير تلك الحال، كأن يكون ذلك في زماننا هذا مثلاً، فإنّ سَهم الإمام عليه السلام هو الذي يَسقط لا أسهم بقيّة أصناف الناس المُشار إليهم. وعلى أيّة حال فإنّ هذه المسألة تُعتبر من المتشابهات وعلمها عند الله سُبحانه».

وفي المفتاح (260) من (مفاتيح الشرايع)[2] وتحت عنوان (سقوط سَهم الإمام عليه السلام في زَمن الغيبة)، قال الملاّ محسن الفيض:

---

(1) قام الملاّ محسن الفيض بشَرح هذه المسألة بالتفصيل في كتابه مفاتيح الشرايع، ج1، ص228، وذكر أنّ بَعض الرّوايات قد أشارت إلى هذه النقطة وهو أنّ الخُمس كلّه من الإمام عليه السلام.

(2) الجزء (1)، ص229.

«هل يَسقط وجوب الخُمس في زَمن غيبة الإمام عليه السلام بهبته إيّاه، أم أنّه من الواجب الاحتفاظ به والوصيّة به (وإيداعه للوارث الصّالح) حتى يَظهر الإمام عليه السلام، ويتمّ تَسليم ذلك إليه عليه السلام، وذلك لأنّ الخُمس من حقّه عليه السلام ولا بدّ من إيصاله إليه قَدر الإمكان؟ أم هل يَجب دَفن الخُمس في الأرض وإخفاؤه، وعند ظهور الإمام عليه السلام سيدلّه الله سبحانه إلى كُنوز الأرض ومن بينها الخُمس؟ أم هو كما وردَ في الخَبر: أن يُعطى نِصف الخُمس إلى مُستحقّيه، وأمّا ما يتعلّق بالإمام عليه السلام فيتمّ حِفظه إمّا بالوصيّة أو بدَفن الخُمس (المذكور) تحت الأرض؟ أم أنّه يَجب إعطاء الخُمس بأجمعه إلى مُستحقّيه الموجودين؟ كلّ تلك هي أقوال، ولكلّ قول منها تابع ومؤيّد، أمّا الأصحّ عندي فهو أنّ ما يخصّ الإمام عليه السلام ساقط الوجوب لأنّ الأئمة (عليهم السلام) قد أحلّوا ذلك لشيعتهم، أمّا أسهم بقية المُستحقين فتُعطى لهم (أي للمُستحقّين أنفسهم)، لعدم وجود مانع لذلك إطلاقاً، وإذا صُرِفَ كلّ الخُمس ووُهِب للمُستحقّين فهو الأفضل والأحوط، ولا بأس في أن يقوم فقيه مُعتمَد بإدارة ذلك كلّه، ويتعهّد بالحفاظ عليه كما هي الحال في رعاية الغائب وحقوقه».

وكذلك رأي المُحقّق الأردبيليّ حيث اعتبر أنّ دلائل وجوب الخُمس في أرباح المكاسب في زَمن الغيبة، إنّما هي دَلائل ناقصة غير تامّة، ثم أفتى بعَدم وجوب الخُمس في أرباح المكاسب.[1]

((يُرجى مراجعة هذه المسألة بالتفصيل في المجلّد الرّابع من كتاب (**مَجمع الفايدة والبرهان**)، الصفحة (186) منه)).

---

(1) مجمع الفايدة والبرهان في شَرح إرشاد الأذهان، ج4، ص186.

■ المقال الثالث: **الطهارة والنّجاسة، والحَلال والحَرام**

56 ـ عدم تنجّس الماء القليل عند ملاقاته النّجس.

57 ـ عدم تَنجيس المُتنجّس (أي ما كلّ ما تنجَّس يُنجِّس).

58 ـ الماء المُضاف مُطهّر كالماء المُطلَق.

59 ـ يَطهُر الدّم بالبُصاق.

60 ـ إزالة النّجاسات عن الأجسام توجب طهارتها.

61 ـ الحيوانات المُذكاة طاهرة.

62 ـ طهارة جِلد المَيتة المَدبوغ.

63 ـ طهارة الفضلة وبول الطيور.

64 ـ طهارة المُسكرات.

65 ـ طهارة عصير العنب المَغليّ.

66 ـ طهارة أهل الكتاب.

67 ـ ذبائح أهل الكتاب.

68 ـ قَطع الأوداج الأربعة عند ذَبح الحيوان.

69 ـ استقرار حياة الحيوان قبل الذّبح.

70 ـ حَقّ المارّة (المُشاة).

71 ـ حليّة وحُرمة الحيوانات المائية.

72 ـ جواز الغناء.

73 ـ الإستخارة برأي المُحقّق الأردبيليّ.

المقال الثالث

الطهارة والنّجاسة، والحَلال والحَرام

56
عدم تنجّس الماء القليل عند ملاقاته النّجس

تَمهيد:

قسّم أغلب عُلماء الشيعة الماء المُطلَق إلى خمسة أنواع أو أقسام:

1) ـ الماء الكُرّ.

2) ـ الماء الجاري.

3) ـ ماء المَطر.

4) ـ ماء الآبار.

5) ـ الماء القليل.

ويُطلَق على الأنواع الأربعة الأُولى (الماء الكَثير). ولهذا قد يُقال أحياناً إنّ الماء على قِسميْن: (أ) الماء الكَثير (ب) الماء القَليل، فإذا لَم يكن الماء كثيراً حينئذٍ يُسمّى (الماء القليل).

فالماء القَليل إذن هو الماء الذي لا يكون جارياً، ولا يَنبجس من الأرض أو البِئر أو العَين، وليس هو بماء المطر أيضاً، وأخيراً فهو (أي الماء القَليل) أقلّ من الماء الكُرّ.

وفيما يتعلّق بالماء الكَثير، فقد قال جميع الفقهاء بعَدم نجاسته عند ملاقاته النّجس، إلاّ إذا اتّصفَ بإحدى الصّفات الثلاث للنّجس، أو تَغيّر كما يُصطَلَح عليه أيضاً. وأمّا الصّفات الثلاث للنّجس فهي: (1) اللّون؛ (2) الرّائحة؛ و(3) الطّعم. فمتى اتّصفَ الماء الكَثير بأحد تلك الأوصاف أو تَغيّر، كأن يتّخذ لَون النّجس أو طَعمه أو رائحته، فحينئذٍ يُعتبَر ذلك الماء نَجساً، وإذا لم يتغيّر الماء الكَثير رَغم ملاقاته للنّجاسة فليس بنَجِس.

وأمّا ما يخصّ الماء القليل الذي يُلاقي النّجس من دون تغيير، فهناك اختلاف في الآراء؛ إذ أن جماعة اعتبرته نَجساً بالكليّة، وجماعة أخرى قالت بعدم نَجاسته وصرّحت بطهارته.

وماذا لو التقى الماء القليل الطاهر مع النّجس؟ يُمكن القول بشكل عامّ أنّ جميع أقسام الماء التي تَلتقي مع النّجس تُعتبر نَجسة، إذا أخذت لون النّجس أو طَعمه أو رائحته، لكن إذا لم يتَغير فيها شيء من ذلك فلا يُعتبر أيّ من تلك الأقسام نَجساً. أمّا فقهاء أهل السنّة، وخصوصاً الشافعيّة والحَنبليّة، فيقولون: الماء القليل الذي يُلاقي النّجس هو نَجس إلاّ إذا وَصل حَدّ الماء الكُرّ. ويَعتبرون مِلاك الكُثرة في الماء ووصوله حدّ الكُرّ، هو بلوغه حَدّ (حجم) قُلّتيْن[1]، أي ملء قارورتيْن أو دَورَقيْن اثنيْن من الماء.

ويَعتبر (مالك) مؤسس المَذهب المالكيّ، الماءَ القليل كالكثير،

(1) القُلّة: الجَرّة ونحوها. (أساس البلاغة للزّمخشريّ). (المترجم)

إلاّ إذا اتّصفَ بأحد الأوصاف الثلاثة المَذكورة (كأن يتّخذ لَون النّجس أو طَعمه أو رائحته)، فحينئذٍ يُعتبَر ذلك الماء نَجساً، وفي غير تلك الحال فهو طاهر.[1] ويُعتبر (الحَسن بن أبي عَقيل العُمانيّ) من أوائل العُلماء الإمامية الذين قالوا بهذا الرّأي، حيث كتب مؤلّف كتاب (**روضات الجنّات**) بشأنه قائلاً: «وكما قال النّجاشيّ والشيخ الطوسيّ في رجالهما فإنّ ابن أبي عَقيل فقيه ومُتكلّم وعالم مَوثوق ومُعتَمَد. أمّا آراؤه الفقهيّة فغاية في الأهميّة، وقد اهتمّ كبار الفقهاء بمداولة آرائه، ومناقشة أفكاره، منهم محمّد بن إدريس صاحب (**السّرائر**). وقد كان كتابه الموسوم بـ(**المتمسّك بحَبل آل الرّسول** ﷺ) مشهوراً حتى في زمانه حيث استقطبَ الكَثير من الموالين، وقيلَ في شأنه: كان الحُجّاج الذين يقدمون من خراسان لأداء فريضة الحجّ يجتهدون في البَحث عن نسخة من ذلك الكتاب ليشتروه عند عودتهم.

وقد اشتهرَ ابن أبي عَقيل بقوله إنّ الماء القليل لا يتنجّس بملاقاته للنّجس».

ثمّ يُضيف الخونساريّ قائلاً: «كثرَ النّقاش بين الأخباريّين في الآونة الأخيرة حول مسألة عدم انفعال الماء القليل.[2]» ومن بين المتأخّرين الذين قالوا بعَدم انفعال الماء القليل، هم المُحقّق الأردبيليّ والملاّ محسن الفيض وآية الله الفيض، واعتبارهم أنّ الماء القليل كالماء الكثير لا يتنجّس بملاقاته النّجاسة إلاّ أن تَغلب عليه النّجاسة وتؤثّر فيه إحدى الصفات الثلاث للنّجاسة، ونتيجة لذلك يتغيّر طَعم الماء أو لونه أو رائحته. وقد تحدّث المُحقّق الأردبيليّ بالتّفصيل حول عدم انفعال الماء القليل، في كتابه (**مجمع الفائدة والبرهان**) في الجزء الأوّل منه،

---

(1) مبادئ الفقه والأصول، الدكتور علي رضا فيض، الطبعة الحادية عشرة، ص266.

(2) روضات الجنّات، الطبعة الحجريّة، ص168.

وفي الصفحات (251، 253، و361)[1]، وكذلك الفيض في كتاب (**مفاتيح الشرايع**) و(**الوافي**) حيث بيّن هذه المسألة وخصوصاً في كتاب (**الوافي**) إذ ناقش ذلك بالتفصيل. ففي كتابه المذكور (**الوافي**)[2] وبعد استناده إلى الحَديث النّبويّ المُستفيض المنقول عن رسول الله ﷺ: «**خلقَ اللهُ الماءَ طَهوراً، لا يُنجّسه شيء إلاّ ما غيّرَ لونَه أو طَعمَه أو ريحَه**»، قال الفيض:

«التّحقيق في هذا المقام هو أنّ الله سبحانه وتعالى جعلَ الماءَ مُطهِّراً للنّجاسات والأحداث، وقد خلقه سبحانه سائلاً ووهبه خاصيّة تَطهير كلّ ما يَسقط فيه فيُصبح سائلاً مثله وتتغيّر خواصّه، وإن كان عين النّجاسة. فمثلاً عند مَزج القليل من الخَلّ أو الَحليب مع الماء فإنّ كلاً من الخَلّ أو الَحليب المسكوبيْن في الماء يَفقدان خاصيّتهما وخواصّهما ويُصبحان كالماء، ويكون حُكمهما كحُكم الماء أيضاً. لكن كلّما ازدادت كميّة الخَلّ أو الَحليب المَسكوبة في الماء تغلّبا في اللّون أو الرائحة أو الطعم على الماء، وهكذا هي النّجاسة إذا سقطت في الماء، فأحياناً تذوب في الماء وتصير صفتها كصفة الماء، وأحياناً أخرى تكون (النّجاسة) بكميّات كبيرة بحيث تستولي على صفات الماء وخاصيّاته، وهذا هو مِلاك طهارة الماء ونجاسته. وقد أشارَ الشّارع المقدّس إلى هذه النّقطة حيث جعلَ الماء مُطهّراً ورافعاً للنّجاسة، ولم يَجعل أيّ فرقٍ بين الماء القليل والماء الكثير، وهكذا يتّضح مَعنى كَون الماء طهوراً، أي مَتى تغلّب الماءُ على النّجاسة فهو طاهر، لكن إذا تغلّبت النّجاسة على الماء سواء في اللّون أو الرّائحة أو الطّعم، وغيّرته واكسبته صفاتها، فإنّ الماء في هذه الحالة قد خرجَ عن كونه مُطهّراً أو

(1) طبعة مؤسسة النّشر الإسلاميّ.

(2) الجزء (4)، ص?؛ راجع أيضاً كتاب مفاتيح الشرايع، ج1، ص81 و82.

طاهراً. لذلك فإنّ نسبة النّجاسة إلى نسبة الماء كنسبتها القليلة إلى نسبته القليلة أيضاً، وكذلك نسبتها الكثيرة إلى نسبة الماء الكَثيرة، وقد تمّ التّصريح بهذا المَعنى في العَديد من الرّوايات، وعلى هذا فإذا كان المعيار في تنجّس الماء وطهارته هو كَونه كُرّاً أم لا، كما ظنّ بذلك بعض الفقهاء، لما جازَ اعتبار الماء القليل في أيّ وقت وزمان مُزيلاً للنّجاسة، مع أنّه مُزيلٌ لها بإجماع الفقهاء. وأمّا قولنا "لما جازَ اعتبار الماء القليل في أيّ وَقت وزمان مُزيلاً للنّجاسة" فلأنّ حُلول كلّ جُزء من أجزاء الماء في النّجاسة معناه تنجّسه بمجرّد ملاقاته للنّجاسة ووصوله إليها، وبالتالي خروجه عن كَونه طاهراً أو مُطهّراً، وبذلك لا يُعقَل أن يكون ما تبقّى من أجزاء الماء التي لم تلاقِ النّجاسة مُطهّرة للنّجاسة. وأمّا قولهم بالفَرق بين الماء الذي يُلاقي النّجاسة وبين الماء الذي يُصَبّ من أعلى على النّجاسة، وكذلك بين الماء الذي تلاقيه النّجاسة (أو تَدخل عليه) وعدم استعلاء الماء وغلبته على تلك النّجاسة، فإنّ ذلك الفَرق والاختلاف اللذين قالوا بهما لا فائدة فيهما ولا طائل منهما، إضافة إلى كون ذلك مُخالفاً للنّصوص الواردة بهذا الشأن. وهذا التّفريق في الواقع لا يحلّ أيّ إشكال في الموضوع، لأنّ الحَديث متعلّق بذلك الجُزء من الماء الذي يُلاقي النّجس إذ لزم أن يكون نَجساً (متنجّساً) لكَونه ماءً قليلاً، وكذلك الماء المَصبوب على النّجاسة من أعلى، إذ بما أنّه ماء قليل، وهو بذلك أقلّ من مقدار الماء الكُرّ، فإنّه لا يستطيع الاحتفاظ بخصائصه كماء بعد ملاقاته للنّجس، وإذا كانت المُلاقاة والإتّصال هما المعيار في صيرورة الماء نَجساً، فإنّه لا مناص من اعتبار مِقدار الماء المتّصل بالنّجس نَجساً كذلك، وعلى هذا فليس بالإمكان التطهُّر بالماء القليل بأي شَكل من الأشكال، أو استخدامه لإزالة النّجاسة. وأمّا ما تكلّف بقوله بعض الفقهاء من أنّه، وبعد انفصال الماء من المكان النّجس فإنّه يظلّ متأثّراً بذلك ومتنجّساً؛ فذلك من أبعد التّكلّفات، فمَن ذا الذي يَقبل بهذا الكلام أو يوافق عليه

إذا قلنا: إنّ الملاقيَ للنّجاسة طاهر عند ملاقاته لها، بل ومُطهّرٌ كذلك، لكن بَعد انفصاله عن النّجاسة فإنّه يتنجّس! هذا كلام ليس بمَنطقيّ.

نعم، يُمكن أن يقول أيّ شَخص بتكلّف أنّ هناك فرقاً بين أن يُلاقي الماءُ عَين النّجاسة وبين أن يلتقيَ الماءُ مع المتنجِّس (وهو كلّ ما يتنجّس لملاقاته مع عين النّجس)، ثم تَخصيص تنجّس الماء بالجزء الأوّل، ويلزم ذلك أن يقول بتعدّد الأغسال في جميع النّجاسات، فالغُسل الأوّل مثلاً لإزالة عَين النّجاسة ويبقى المتنجّس، ثم في الغُسل الثاني أو الثالث تَطهير المُتنجِّس أيضاً. لكنّ وضع مثل هذا النّوع من الفروق يَعني محاكمة خَصميْن والجَمع بين آرائهما المتناقضة، وهو ما لن يَرضى عنه أحد، لأنّ القائلين بانفعال الماء القليل لا يقولون مثل ذلك، والقائلين بعَدم الانفعال هم في غنىً عن قول ذلك».

ثم يتحدّث الملا محسن الفيض عن الوسواس الذي ازداد بين الناس والذي سببه اشتراط أن يكون الماء كُرّاً، فيقول:

«إنّ الإشتراط في أن يكون الماءُ كُرّاً أوجد الوسواس بين النّاس وتركهم يموجون في المشقّة والبلاء، وممّا لا شكّ فيه أنّه لو كان الشّرط هو أن يكون الماء كُرّاً، كان الأحرى اعتبار مكّة المكرّمة والمَدينة المنوّرة من أكثر الأماكن التي لا تصحّ فيهما الطهارة وذلك لعَدم وجود الماء الجاري أو الكَثير الرّاكد في هاتيْن المدينتيْن المقدستين. إضافة إلى ذلك فإنّه ومنذ عصر الرّسول ﷺ وحتى نهاية عَصر الصّحابة (رضوان الله عليهم) لم يتمّ نَقل أو تَسجيل أيّة واقعة أو حادثة أو مسألة بشأن الطهارة أو النّجاسة، ولا طُرِحَ سؤال عن كيفية حِفظ الماء وتجنيبه النّجاسة. بل بالعَكس، فقد كانت أواني الماء عندهم يَحملها الأطفال والإماء والعَبيد وحتى الذين لم يكونوا يتجنّبون النّجاسة أو يبتعدون عنها، والكافرون على حدّ سَواء، ولو أراد أيّ منّا التحقيق في ذلك، واستكشاف هذه المسألة في ذلك العَصر، لتوصّل

إلى هذا الذي نقوله. إنّ ما استدلّ به الفقهاء من اعتبار الماء الكُرّ شرطاً إنّما هي مفاهيم ليس بإمكانها الصمود أمام المنطوقات، تلك مَنطوقات التي أثبتتها الأدلّة والبراهين المُحكمة...».

أمّا آية الله العُظمى الفيض، فقد ذكر في كتابه (**الفيض**)[1] ما يلي:

«لا خلاف بين الأصحاب بنجاسة الماء عند اتّصافه بأحدى الصفات الثلاث، ولا فرق فيما إذا كان الماء قليلاً أو كَثيراً، جارياً كان أم لم يكن، ماء بئر كان أم ماء عَين، مَطراً كان أم غير ذلك. إذن، فالماء القليل الرّاكد من دون أيّ خلاف يُعتبر نَجساً بتغيّر إحدى الصفات الثلاث فيه. أمّا مَدار البَحث والاختلاف فهو: هل يتنجّس الماء القليل (المَذكور) بمُجرّد التقائه واتّصاله بالنّجاسة، أم لا؟ قال المشهور من الفقهاء بنجاسته، بل ادّعوا الإجماع على نجاسته».

وقد نُسِبَ إلى ابن أبي عَقيل (من مُجتهدي السلف) قوله: لا يتنجّس الماء القَليل بملاقاته للنّجس إذا لم يتأثّر بأوصاف النّجس، ولا فرق بينه وبين الماء الكَثير.

ونلاحظ هذا المَعنى كذلك في كلام الشيخ الصّدوق في كتابه (**مَن لا يَحضره الفقيه**)، إذ قال بعَدم تنجّس الماء القليل بمُلاقاته للنّجس، مُطلقاً أو في بعض صوره.

يقول الشيخ الصّدوق في كتابه المذكور:

«إذا دَخل رجلٌ الحمّامَ وكانت كلتا يَديه نجستيْن، ولم يكن لديه إناءَ يَحمل فيه الماء، فليَمدّ يَديه في حَوض الحمّام (علماً أنّ أحواض الحمّامات في ذلك الزمان كانت صغيرة وفيها قليل من الماء)، ويقول

---

(1) الطبعة الأولى، ص8 و9.

«بسم الله»، لأنّ الله سبحانه وتعالى يقول في مُحكم كتابه العَزيز ﴿. . .وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ . . .﴾[1] وكذلك الجُنُب، فمتى حصلَ على ماء قليل ولم يَكن لديه وعاء، وكانت يَداه نجستيْن، فليفعل ما فعله الدّاخل إلى الحمّام».

ويواصل آية الله الفيض كلامه في كتابه (**الفيض**) قائلاً:

«**جاء في مفتاح الكَرامة**: من بين عُلمائنا وافقَ الفاضل الكاشانيّ (الملاّ محسن الفيض) رأي ابن أبي عَقيل. وأيدّهما على هذا كلّ من الشيخ (فتونيّ)[2] والسيّد عبد الله الشوشتريّ[3]، أمّا العالم الجليل الأمير معزّ الدين محمّد صدر الأصفهانيّ[4] فقد أيّد قَول العُمانيّ».

---

(1) سورة الحَجّ، الآية (78).

(2) أحد مشايخ وأساتذة بَحر العلوم، والملاّ مهدي النَراقي والمُحقّق القميّ ميرزا أبو القاسم. ووردَ في كتاب المُستدرك ضمن أسماء أساتذة بَحر العلوم ما يلي: أمّا سادس أساتذته فهو نُخبة الفقهاء وزُبدة العُلماء أبو صالح الشيخ محمّد مهدي بن بهاء الدّين محمّد فتوني العامليّ النّجفيّ. (نقلاً عن كتاب الفيض).

(3) هو السيّد عبد الله الشوشتريّ أحد أكبر العُلماء ومشايخ الإجازة. نقل الحَديثَ عنه السيّد الشهيد نصر الله الحائريّ والسيّد حسين القزوينيّ والسيّد بَحر العلوم. وقال عنه صاحب المُستدرك: عالمٌ متبحّر نقّاد، وهو ابن السيّد نور الدّين بن المُحدّث النّبيل السيّد نعمة الله الجزائريّ، من كبار عُلماء الشيعة، ويمتاز بجودة الفَهم وحُسن السليقة وكثرة الإطلاع والاستقامة في الطريقة، ويُستدَلّ على هذه الصفات من خلال مطالعة مؤلّفاته، التي من جملتها: (1) شرح النّخبة؛ (2) أجوبة المسائل النهاوندية، وكُتب أخرى كثيرة.(نقلاً عن كتاب الفيض لآية الله العُظمى الفيض، ص 9 و10).

(4) قال القاضي نور الله في المجلس الخامس من كتابه (مجالس المؤمنين) في ذِكر أحوال الحسن بن علي بن أبي عَقيل العُمانيّ: ﴿ويقول بعَدم تنجّس الماء القليل في ملاقاته للنّجس﴾. ثم يُضيف: ﴿السيّد الأجلّ الحَسيب والفاضل النّقيب الأمير معزّ الدين محمّد صدر الأصفهانيّ، له رسالة في إشاعة مَذهب ابن أبي عَقيل في طهارة الماء القليل، وردّ على كتاب (المختلف) الذي ألّفه العلاّمة ويُفنّد فيه آراء على ابن أبي عَقيل.(كتاب الفيض، ص10).

وقال الملاّ محسن الفيض في (**مفاتيح الشرايع**)[1] إنّما يَتنجس الماء باستيلاء النّجاسة عليه لا غَير وفقاً للعُمانيّ وللنصّوص المُستفيضة». وإليك بعض الأحاديث المُنتخبَة من الكتاب المَذكور:

حَديث شَريف مشهور رواه الشيعة والسنّة بطرقهم؛ قال ﷺ: «**إنّ الله تعالى خلق الماءَ طهوراً فلا شيء يُنجّسه إلاّ إذا تغيّر لونه أو طَعمه أو رائحته**».

2) ـ وورِدَ في بعض الرّوايات: «**كلُّ ما غلبَ الماءَ ريحَ الجيفة فتوضّأ من الماء واشرب، وإذا تغيّر الماءُ وتغيّر الطّعم، فلا تتوضّأ ولا تشرب**».

3) ـ ووردت روايات أخرى مثل: «**إذا كان الماءُ قاهراً ولا توجَد فيه الرّيح (أي ريحُ الجيفة) فتوضّأ**».

4) ـ وجاء في غيرها عن الإمام المهدي عليه السلام أنّه سُئِلَ عن حُكم الأحواض التي يُغسَل فيها ويُتبوَّل فيها، فقال عليه السلام: **لا بأس إذا غلبَ لونُ الماء لونَ البَول**».

5) وهناك رواية حَسنة أخرى حول الجُنُب الذي يَعثر في طريقه على ماء قَليل وأراد الاغتسال فيه، لكن لم يكن معه وعاء أو ظَرفٌ يَحمل فيه الماء، وكانت يداه نَجستيْن؛ فقال عليه السلام: يُدخل يَديه في الماء ويتوضّأ أو يغتسل وهو ما أمر به الله حين قال: **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**.

ثمّ قال:

«**إنّ الفرق بين ملاقاة الماء للنّجاسة وبين ملاقاة الأخيرة له، إنّما**

---

(1) الجزء (1)، المفتاح (93)، ص81.

هو التّحكّم والافتراء؛ وإلاّ فما فَرق بين هذا وذاك، سواء أصُبَّ الماء على النّجاسة من أعلى، أو لاقت النّجاسةُ الماء، لكونه ماء قليلاً، وإذا تنجّس لملاقاة النّجاسة له، فإنّ مُلاقاة الماء للنّجاسة لها نَفس الحُكم، ولا فَرق في الحُكم بين الوارد والمَورود عليه».

يقول مؤلِّف هذا الكتاب:

«كُنتُ لسنين عَديدة أحضر دَرس الخارج في الفقه لدى والدي المَرحوم آية الله العُظمى الفيض، وقد أطنبَ في البَحث والحَديث مدّة طويلة عن موضوع الماء القليل، وناقش مُختلف الرّوايات والأقوال التي ذكرها. وأذكر مرّة أنّه قال في بعض تحقيقاته: إنّني وإن كنتُ أعمل بالاحتياط، لكنّني أؤمن بعَدم تنجّس الماء القليل المُلاقي للنّجس، وإذا تنجّس الماء القليل بملاقاته للنّجس، فهذا يعني أنّ الماء القليل لن يُطهّر أيّ شيء. والخلاصة أنّ الماء القليل لا يتنجّس بملاقاته للنّجس إلاّ إذا تغيّر طَعمه أو لونه أو رائحته، ولا فَرق في الحُكم بين الوارد والمَورود عليه، كما هي الحال عندما يُراق الماء من الإبريق على اليَد النّجسة، فإنّ الماء الذي فيها لا يتنجّس، والماء الخارج منها يُطهّر اليَد، وكذلك الحال عند إدخال اليَد النّجسة إلى داخل الإبريق فإنّ الماء بداخلها لا يتنجّس».

ومن بعض أقواله أيضاً: «إذا تلوّث إصبعك هذا بالدّم، ومَسحتَ عَين الدّم بخرقة، ثم أدخلتَ إصبعكَ في قدح من الماء، فإنّه بذلك يتطهّر مع بقاء الماء الموجود في القدح طاهراً أيضاً». وورد في كتاب **(الفيض)**[1]: «يَميل المُحقّق الآخوند الخراساني إلى هذا القول، يَعني عدم انفعال الماء القليل المُلاقي للنجّاسة، كما صرّح بذلك في كتابه **(اللّمعات المُنيرة)**».

---

(1) صفحة11 و12.

قال المُحقّق الخراساني في (اللّمعات):

«إذا كان الماءُ أقلّ من الكُرّ (أي كان ماءَ قليلاً) فقد قال بشأنه مشهور الإماميّة إنّه: يتنجّس بوقوع النّجاسة فيه وإن لم يتغيّر أحد أوصافه الثلاثة. بل ادّعى جماعة الفقهاء الإجماع على ذلك. وقد دلّت الأخبار على نجاسته سواء في المنطوق أو المفهوم، خلافاً لِما قاله ابن أبي عَقيل من أنّ الماء القليل يُطهّر المُلاقي غير المُتغيّر، وأيّده على ذلك الفيض الكاشاني والفتوني وجماعة أخرى، إذ استندوا جميعهم على الكَثير من الروايات، بعضها ظاهر في طهارة الماء القليل المُلاقي للنّجس، وبعضها الآخر دلّ على ذلك بصراحة، إضافة إلى أصل الطهارة وعموم الرواية المشهورة بين الشيعة وأهل السنّة والذي وردَ فيها أن اللهَ سبحانه خلقَ الماءَ طهوراً. . . إلخ. ، وإليكَ جُمل من تلك الرّوايات:

1) ـ جاء في رواية في (قرب الإسناد) و(مسائل علي بن جعفر) أنّ الأخير سُئِلَ عن رجل جُنب يَداه نجستان فمسحهما بخرقة نظيفة، ثم أدخل يَده في ماء قليل ليرفع منه، فهل يكفي أن يغتسل بتلك الكمية من الماء التي رفعها؟ فأجاب: إذا كان لديه ماء آخر فلا يَكفي غُسله بهذا الماء، وإذا لم يحصل على ماءٍ غيره يكفيه ذلك.

2) ـ رواية أبي مَريم الأنصاريّ قال: كنتُ عند الإمام أبي عبد الله (ع) في فناء داره فأزفَ وقت الصلاة. فسحب الإمام دلواً من بئر منزله ليتوضّأ بمائه، فرأيتُ بعض الغائط اليابس طائفاً فوق ماء الدّلو. فسكب الإمام عليه السلام فائض ماء الدّلو على الأرض ثم توضّأ بالباقي.

3) ـ عن الإمام أبي جَعفر موسى الكاظم عليه السلام؛ قال زرارة: قلتُ للإمام عليه السلام ما حُكم ماء القِربة الذي سقط فيه فأر أو يَربوع

ميّت؟ فقال عليه السلام: إذا كان الحيوان مُستهلكاً في الماء فلا تشرب منه ولا تتوضّأ، بل ارمه. وإذا لم يكن مُستهلكاً فاشرب منه وتوضّأ، وإذا كان الحيوان حَديث عَهد في الماء فارمه خارجه، وكذا الإبريق والخابية والقربَة والأواني الأخرى.

4) ـ الرواية الصحيحة عن علي بن جَعفر عن أخيه (الإمام موسى بن جَعفر عليه السلام). قال علي بن جَعفر: سألتُ أخي عن رجل يهوديّ أو نَصرانيّ يُغطس يَده في الماء القليل، فهل يمكن التوضّؤ به والصلاة؟ فقال عليه السلام: لا! إلاّ إذا لم يكن من ذلك بُدّ.

وهناك أخبار أخرى كثيرة تُفيد هذا المَعنى».

ثم يواصل المُحقّق الخُراساني كلامه بقوله: «لا يَخفى أنّ هذه الأخبار وأخرى غيرها في هذا الشأن، والتي تأمر برَمي الماء وعدم استعماله وتنهى عن شُربه أو التوضّؤ به أو الغُسل فيه، لا تعارض بينها، وذلك لاحتمال أنّ تلك الأخبار التي دَعت إلى الابتعاد وعدم استعمال هذا النوع من الماء، إنّما دَعت إلى ذلك من باب الحَمل على الاستحباب، وأنّ النّهي عن الشّرب والوضوء وغيره إنّما هو من باب الكراهة، لأنّ كلاً من الطهارة والنّجاسة - ووفقاً للشّرع - لها مراتب تتراوح بين الشّدة والضّعف، وحينئذٍ تكون أحكامها مختلفة وذلك بحَسب مراتب كلّ منها وشروطها، وأيضاً بحَسب حالة الاختيار والاضطرار. كما يَشهد على هذا خَبر عليّ بن جَعفر، أو أن يكون الأمر والنّهي على حَسب الكَراهة والاستحباب، كما هي الحال في قصّة الجَمع والطّرح بين حَديث أبي مَريم (الذي مرّ ذكره آنفاً)، والرواية المُرسلة عن علي بن الحَديد، واقتضاء ذلك. فقد قال في هذه الرّواية: كنتُ أسير مع الإمام أبي عبد الله الصّادق عليه السلام في طريق مكّة حتى وصلنا إلى بئر ماء، فسحب غلام الإمام الدّلوَ من البئر وإذا في ماء

الدّلو فأران ميتان، فأمره الإمام بسَكب ذلك الماء، وسَحب دَلو آخر من الماء. وفي الدّلو الثاني كان هناك فأر ميت أيضاً، فأمره الإمام بسَكب هذا الماء على الأرض كذلك، وأن يَدلو بدَلوه للمرّة الثالثة. فلما سَحب الغلام الدّلو من البئر للمرّة الثالثة لم يكن في الماء شيء، فأمره الإمام عليه السلام بسَكب ذلك الماء في إناء.

وهنا من الطبيعي أن يُحمَل أمر الإمام بسَكب ماء الدّلو في المرّة الأولى والثانية على أنّه لم يَكن لأجل نجاسة في الماء، بل لاشمئزاز الطّبع الإنسانيّ من استعمال الماء المتّسخ أو المُلوّث (ومن شُرب الماء وفيه فأر ميّت)، ورجّح الشّرب من الدّلو التي لم يكن فيها شيء تَشمئزّ منه النّفس، وخصوصاً لرَفع الحَدث. أو أن يكون الإحتمال هو كَراهة استعمال الماء المُلاقي للميتة، فقد يكون الماء طاهراً ونظيفاً ومع ذلك لا تجوز به الطهارة لرَفع الحَدث، كالماء المُستخدَم في رَفع الخَبث (أي الماء الذي تُغسل به الأرجل والأبدان النّجسة والمجموع في مكان ما، فهذا الماء طاهر لكنّ استخدامه للتّوضّؤ والغُسل غير جائز).

وفي نهاية بَحثه، قال الآخوند المُحقّق الخراساني:

«**ولولا أن يكون ذلك مُخالفاً للإجماع، لجَمعنا بين المجموعتيْن المذكورتيْن من الأخبار، والرّوايات التي دلّت على نجاسة الماء القليل المُلاقي (للنّجاسة)، ولحَملنا الأمر** فيها على الاستحباب والنّهيَ على الكَراهة. أو لقُلنا أنّ هذا الحُكم ثابتٌ للماء بشرط الاختيار. وفي المقابل فهناك روايات دلّت على عدم انفعال الماء (أي عدم نجاسته إذا ما لاقى النّجس)، يُمكننا الاستفادة منها على أنّها لا تُجيز استعمال الماء لرَفع الحَدث، أو عدم جواز شُرب ذلك الماء مثلاً في حال الاختيار، ومثل هذا التوفيق والانسجام يبدو ممكناً، وهو من قبيل حَمل الظاهر على ما هو أظهر، أو حَمل الظاهر على النصّ، ويشهد على مثل هذا الجَمع العَديد من الأخبار. ولقد أحدث الاختلاف

الفاحش بين الرّوايات في تَحديد مَعنى الكُرّ ضجّة كبيرة لا تَهدأ إلاّ أن نقول: إنّ الاختلاف بين الروايات في مقدار الكُرّ إنّما هو اختلاف في مراتب النّجاسة والطهارة، بالنسبة إلى اختلاف مراتب القليل والكَثير من الماء، إذ أنّ كلّ درجة من درجات الماء الذي يُلاقي النّجس تقلّص نجاسة النّجس بمقدار درجة واحدة».

كانت تلك هي خلاصة ما تفضّل به المُحقّق الخراساني بشأن طهارة الماء القليل. وكما رأينا، فإنه يَعتبر الاختلافات الشديدة بين الروايات في مَعنى الكُرّ وتَعريفه إنّما هي ضجّة كَبيرة لا غير. ولاقتضاء المناسبة هنا، نورد فيما يلي تلك الاختلافات الفاحشة عن كتاب (**مبادئ الفقه والأصول**).

هناك، كما ذكرنا، اختلافات كبيرة بين الروايات، وكذلك في مصادر التّحقيق والبَحث فيما يتعلّق بتَعريف كلّ منها للماء الكُرّ. فقد جاء في كتاب (**مبادئ الفقه والأصول**)[1] ما يلي:

«قال الخوارزميّ:

الكُرّ بالعراق - بالكوفة وبغداد - ستون قفيزاً، وكل قفيز ثمانية مكاكيك، و كل مكوك ثلاث كيالج، والكيلجة وزن ستمائة درهم، وبواسط والبصرة مائة وعشرون قفيزاً. (**مفاتيح العلوم**)».

ووردَ في (**مُنتهى الأرب**) أنّ الكُرّ مكيال في العراق وكذلك حِمل ستّة بغال. (منتهى الأرب).

وفي باب الطهارة من الفقه، تمّ بَحث مجموعة من الرّوايات التي تفيد أنّه متى وصل مقدار الماء إلى الكُرّ فلا شيء يُنجّسه.

(1) للدكتور علي رضا فيض، الطبعة الحادية عشرة، ص355.

وتلك الروايات بما فيها من مفاهيم تُفيد أنّه متى قلّ مقدار الماء عن الكُرّ، أي كان ماءً قليلاً، فإنّه يتنجّس بملاقاته للنّجس؛ هذه هي الفتوى المشهورة.

وقد وردت اختلافات وتباينات في تَحديد مقدار الكُرّ، كما هو واضحٌ من المقارنة التالية:

1) ـ الكُرّ عبارة عَن مقدار ذراعيْن عمقاً في ذراع واحد واتّساع شبر (مساحة).

2) ـ الكُرّ عبارة عن ثلاثة أشبار عُرضاً في ثلاثة أشبار طولاً في ثلاثة أشبار عُمقاً.

3) ـ الكُرّ يُساوي ثلاثة أشبار ونِصف شبر عُرضاً في ثلاثة أشبار ونِصف شبر طولاً.

4) ـ الكُرّ يُساوي ذراعيْن وشِبراً في ذراعيْن وشِبر.

5) ـ قال الإمام عليه السلام: «**مِقدار الكُرّ من الماء هو بمقدار هذه القُلّة التي في يَدي**»، (مُشيراً إلى إحدى القُلَل التي كانت متداولة في المدينة في ذلك الوقت).

6) ـ وقال الإمام عليه السلام أيضاً: «**إذا كان الماء بمقدار قُلّتيْن، فهو كُرّ، ولا شيء يُنجّسه**».

7) ـ إذا كان الماء بمقدار قِربَة واحدة، فلا شيء يُنجّسه». (مضمون الرّواية).

8) ـ الكُرّ هو ألف ومائتا رطل.

9) ـ الكُرّ ستمائة رطل.

هذا، وقد قامَ آيّة الله العُظمى الفيض ببَحث الروايات المتعلقة

بالكُرّ من خلال بعض بحوثه القيّمة[1]، وبسبب الاختلاف الفاحش الموجود فيها، والذي لا يُمكن أن نشهده في أيّ بَحث أو موضوع آخر، توصّل بعد تَحقيق مُطوّل وجليل، إلى رأي حاز أهميّة كبيرة.

ورغم ذلك فلا يخفى أنّ رأي آية الله الفيض ذاك كان قد توصّل إليه من قَبله كلّ مِن ابن أبي عَقيل والملاّ محسن الفيض والعَديد من الفقهاء الآخرين، من جُملتهم الآخوند الخُراسانيّ، وأشاروا إلى ذلك في كُتبهم ولو بشكل موجَز ومُجمَل.

وحول الاختلافات والتناقضات الكبيرة الموجودة في تلك الرّوايات بشأن تَحديد مَعنى ومِقدار الكُرّ، يقول آية الله الفيض:

«إنّ ما يُستفاد من الأخبار هو أنّ الله تعالى خلق الماءَ طهوراً فلا شيء يُنجّسه إلاّ إذا تغيّر لونه أو طَعمه أو رائحته».

ولا شكّ في أنّ الاستثناء المُعَبَّر عنه بجملة (**لا شيء يُنجّسه إلاّ إذا تغيّر**) يُفيد الحَصر، ومعناه أنّ الشيء الذي يُمكن أن يَجعل الماء مُنفعلاً ويُحيله إلى ماء نَجس، إنمّا هو التّغيير وحَسب، ويدلّ هذا على أنّ معيار طهارة الماء بشكل مُطلَق (أيّ كلّ أقسام الماء) هو قاهريّة الماء وسيادته وغَلبته على النّجاسة، وعدم فقدانه للونه الطبيعيّ واكتسابه لَون النّجاسة أو طَعمها أو رائحتها. ومعيار النّجاسة في أيّ نوع أو قسم من الماء هو مقهوريّة الماء ومغلوبيّته بالنسبة للنّجس الساقط أو الواقع فيه، بشكل يتغيّر معه لَون الماء أو رائحته أو طَعمه. والخلاصة: إذا كان أيّ قسم من أقسام الماء قاهراً وغالباً فإنّه طاهر ومُطهِّر، وإذا تغيّر أيّ قسم من أقسام الماء، بمَعنى أن يُصبح مَغلوباً ومَقهوراً، فإنّه ماء نَجس، ولا فَرق في ذلك بين أن يكون الماء كُرّاً أو قليلاً. وهذا المَضمون والمَعنى

---

(1) الفيض، الطبعة الأولى، ص64 فما بعد.

هو المُستفاد من العَديد من الرّوايات، كما ذَكر ذلك الإمام عليه السلام في بعض تلك الرّوايات، حيث قال: **كلُّ ما غلبَ الماءَ ريحَ الجيفة فتوضّأ من الماء واشرب**؛ وهذا يَعني أنّ ذلك الماء هو ماءٌ طاهر. وفي رواية أخرى للصّدوق: «**إذا كان الماءُ قاهِراً ولا توجَد فيه الرّيح (أي ريحُ الجيفة) فتوضّأ**». وما عدا هذه الرواية فهناك روايات أخرى كَثيرة تَحمل المَضمون والمَعنى الذي قُلناه، من دون أن تُشير إلى قلّة الماء أو كثرته.

وإذا كان الماء قليلاً فقد تتغلّب عليه نسبة ضئيلة من النّجاسة، بالتالي تُحدِث فيه التغيير. أمّا إذا كان الماء كثيراً ووفيراً، فإنّ نسبة قليلة من النّجاسة لن تؤثّر فيه كما هو مَعلوم، بَل يَجب أن تتغلّب عليه النّجاسة بكلّ صفاتها. وعلى هذا، فكلّما ازدادت كميّة الماء وجبَ أن تزداد كميّة النّجاسة ونسبتها إلى أن تؤثر عليه، وتتغلّب صفاتها على صفات الماء، وحينئذٍ فقط يُمكن الحُكم بنجاسته.

والخلاصة، فإنّ اختلاف مقدار الماء والنّجاسة، كأن يكون مقدار الماء النّصف ومقدار النّجاسة النّصف كذلك، أو أن يكون مقدار الماء الضّعف، وكذلك مقدار النّجاسة. هذا الإختلاف هو الذي أوجدَ بدَوره الاختلافات التي نلاحظها ونشهدها في الرّوايات فيما يتعلّق بمقدار الماء الكُرّ.[1]

أمّا صاحب (**الجواهر**) فيقول:

«**يتنجّس الماء القليل بملاقاته للنّجاسة أو المُتنجّس وإن لم تتغيّر بعض أوصاف ذلك الماء!**».

---

(1) للمَزيد من التّحقيق والتّفصيل الدّقيق حول طهارة الماء القليل، راجع كتاب الفيض، ص64.

ثم يُضيف قائلاً:

«أمّا دَليلنا على هذا فهو النّصوص المُستفيضة بل المتواترة، التي تضمّ بين ثناياها الرواية الصحيحة وغير الصحيحة. أمّا الدّليل الآخر فهو الإجماع المنقول والإجماع المُحصَّل، وقد انفردَ ابن أبي عَقيل فقط برأيه الخاصّ عن زمرة الإجماع».

أمّا ابن أبي عَقيل فيقول: **«إنّ حال الماء القليل كالماء الكثير، لا يتنجّس بملاقاته النّجاسة، إلاّ أن تَغلب عليه النّجاسة وتؤثّر فيه إحدى الصفات الثلاث للنّجاسة، لكنّه لا يتنجّس بمُجرّد ملاقاته للنّجس».** [1]

ونرجع إلى صاحب (**الجواهر**) حيث يقول:

«أمّا الأدلّة التي يُمكن أن تكون مؤيّدة لرأي ابن أبي عقيل فهي: (1) أصل البراءة؛ (2) أصل الطهارة؛ (3) أصل الاستصحاب ـ فيما يخصّ الماء والماء المُلاقي للنّجس؛ (4) الآية الشريفة القائلة: ﴿... وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا...﴾[2] وكذلك الآية الشريفة (21) من سورة الزّمر[3]، والآية الشريفة (18) من سورة المؤمنون[4]، والآية الشريفة (11) من سورة الأنفال[5]، والآية الشريفة (46) من سورة النّساء، والآية الشريفة (9) من سورة المائدة، وكلّها تُشير إلى أنّ الماء طاهرٌ ومُطهِّر، إلاّ ما اتّصفَ بأوصاف النّجاسة. إذن فالماء القليل

(1) جواهر الكلام، ج1، ص105.

(2) سورة الفُرقان، الآية (48).

(3) ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَلَكَهُۥ يَنَـٰبِيعَ فِى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِۦ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُۥ حُطَـٰمًا ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾. (المترجم)

(4) ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّـٰهُ فِى ٱلْأَرْضِ...﴾. (المترجم)

(5) ﴿... وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ ٱلشَّيْطَـٰنِ...﴾. (المترجم)

المُلاقي للنّجاسة والذي لم يتأثر بها ولم يتّصف بأوصافها، فهو طاهر؛ (5) الخَبر المشهور المنقول عن الإمام الصّادق عليه السلام حيث قال: الماءُ كلّه طاهِر حتى تَعلم أنّه قَذر؛ (6) رواية أخرى عن الإمام الصّادق عليه السلام أيضاً أنّه قال: إنّ الماءَ طاهِر لا يُنجّسه (نَجس) إلاّ ما غَيّرَ لَونَه أو طَعمَه أو رائحَته. وقد اعتبرَ ابن أبي عَقيل هذا الحَديث الأخير متواتراً».

وهناك روايات كَثيرة وعَديدة أخرى ملأت سبعُ صفحات من كتاب (**الجواهر**)، وكلّها تصرّح بعَدم نجاسة الماء القليل لمُجرّد ملاقاته النّجس، ذكرها صاحب (**الجواهر**) جميعاً في كتابه، إضافة إلى نَقله بالتّفصيل أدلّة القائلين بنَجاسة الماء المُلاقي للنّجس. ومن خلال مقارنته بين الأدلّة المُصرِّحة بطهارة ذلك الماء، وبين الأدلّة القائلة بنجاسته، اعتبرَ المؤلّف أنّ أدلّة النّجاسة أقوى، وهي تُعاضد الإجماع، وهو ما استند إليه صاحب الكتاب.

57
عدم تَنجيس المُتنجّس (أي، ما كلّ ما تنجّس يُنجّس)

قال الملاّ محسن الفيض في (**مفاتيح الشرايع**): [1]

«**إنّما يَجب غَسل ما لاقى النّجاسة، وأمّا ما لاقى المُلاقي لها بعدما أُزيلَ عنه** عَين النجاسة بالمسح ونحوه بحيث لا يَبقى فيه شيء منها، فلا يجب غسله كما يُستفاد من (الرواية) المُعتبرة. إضافة إلى ذلك فإننا لا نَحتاج في المسألة إلى أيّ دَليل، لأنّ عَدم وجود دَليل على وُجوب الغسل، هو نَفسه دَليل على وُجوب الغسل، وكذلك لعَدم وجود أيّ تكليف إلاّ بَعد البيان، ولا وجود لحُكم إلاّ ببرهان».

ثم يُضيف الفيض قائلاً:

(1) (مفاتيح الشرايع، ج1، ص75).

«إنّ الحُكم القائل بطهارة المُتنجّس بعد إزالة النّجاسة عنه، وأنه لا حاجة إلى غسله، يبدو عَسيراً على أصحاب الوسواس الذين قهرهم التّقليد، وأنساهم الثناء لله لرحمته الواسعة. وقد وردَ في أحد الأحاديث أنّ الخوارج كانوا يُضيقون على أنفسهم جَهلاً منهم، مع أنّ دين الله سبحانه أوسع من ذلك وأيسر».

أمّا آية الله الفيض - وهو المؤيِّد لعَدم تَنجيس المتنجّس - فيقول في كتابه (**الفيض**):

«قال أكثر الفقهاء بتَنجيس المتنجّس لما يُلاقيه، ومن بين القدماء الذين خالفوا مشهور قول الفقهاء ولم يقولوا بتنجيس المتنجّس، هو محمّد بن إدريس صاحب كتاب (السّرائر) والسيّد صدر الدّين والمولى المحدّث الفيض الكاشانيّ. أمّا المُحقّق الخونساريّ فلديه تأمّل في ذلك ولم يبتّ برأي حوله. ومن المُعاصرين لنا ممّن أيّدوا عدم تَنجيس المتنجّس، هم المُحقّق الأستاذ الملاّ محمّد كاظم الخراسانيّ، والفقيه الأجلّ الحاج آقا رضا الهمدانيّ، والشيخ مهدي الخالصيّ، وقد نُقِلت هذه الفتوى أيضاً عن شَيخ الشّريعة الملاّ فَتح الله الشيرازيّ الغرويّ. ولعلّ القائلين بهذا الرّأي كثر في كلّ عَصر، لكنّنا لم نَعثر على أقوالهم، إمّا لأنّهم لم يُصنّفوا شيئاً في هذا الموضوع، أو أنّهم صَنّفوا وألّفوا لكنّ مؤلّفاتهم تلك لم تَصلنا».

أمّا بشأن الأدلّة التي صرّحت بعَدم تَنجيس المتنجّس، فيقول آية الله الفيض:

«يَكفينا عَدم وجود دَليل مَقبول على ذلك على الرّغم من أنّ أصالة الطهارة واستصحابها يَقتضيان طهارته[1]».

(1) أي، المتنجّس.

ولا بأس هنا في أن نُشير إلى بعض الأدلّة المصرّحة بعَدم التّنجيس للعلم والاطّلاع:

إذا كان المُتنجِّس مُنجّساً فهذا يَقتضي أن يكون جَميع المسلمين في العالَم، وكلّ البضائع والمشتريات الموجودة في أسواق المُسلمين، بل وجميع الأشياء الموجودة تحت تصرّف المُسلمين، يَقتضي أن يكون كلّ ذلك نَجِساً أيضاً. لا بَل يَجب أن تكون جَميع الأسواق في العالَم، وكلّ ما هو موجود بحوزة البَشر على وجه البسيطة، نَجِسة إلاّ القليل اليَسير منها. وفي هذه الحالة، إذا أوجبَ علينا الشارع في الإسلام تَجنّب تلك الأشياء (النّجسة)، سيكون من العَسير على الكَثير منّا اتّباع تلك الأوامر ووضعها مَوضع التّنفيذ، وسيكون ذلك بحُكم ما لا يُطاق، ولا حاجة بنا إلى التذكير بأن مثل هذا التّكليف لا يَنسجم مع سماحة الشريعة وسهولة الدّين ويُسره، وهي الشريعة التي يُصرّح مؤسسها وواضعها سبحانه وتعالى قائلاً: «...**ومَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**...[1]».

ولا رَيبَ في أنّ تكليف المسلمين كافّة باجتناب كلّ تلك الأشياء النّجسة، سيَقلب نظام المُجتمع الإسلامي رأساً على عَقب، ويقوّض دَعائمه، ويَهدم بُنيانه، ويشيع الفوضى فيه، ويعمّ الخراب كلّ زاوية منه. فحاجة المُسلمين المُلحّة إلى مثل تلك البضائع، والطّلب المستمرّ من قِبلهم عليها ـ من جهة، والتّكليفات المتزايدة من الفقهاء، والمَبنيّة على أساس اجتناب تلك البضائع من جهة أخرى، من شأن كلّ ذلك أن يَجعل الإمتثال لتلك الأوامر والانصياع لذلك التّكليف أمراً جَدّ عَسير، وهو ما يتنافى مع حكمة الله العليّ الحَكيم، ويتناقض مع رَحمته، وحاشى له أن يأمر سبحانه بِما لا يُطاق، وبما لا يُمكن أن يَتحمّله البَشر.

(1) سورة الحَجّ، الآية (78).

وفيما يَلي بَحث في بعض الأمور التي توجب عِلمنا بنجاسة كلّ شيء وكلّ مَكان، في حال كَون المُتنجّس مُنَجِّساً:

1) ـ كما نعلم، يقوم المسلمون للأسف الشديد بتهيئة مُعظم ما يحتاجون إليه من الأقطار غير الإسلاميّة، كالملابس الخاصّة بالكبار والصّغار، والرّجال والنّساء، والسّكّر والشّاي والحلويات، بل وحتى بَعض أنواع الخُبز والأدوية، إضافة إلى استيرادهم القطع والماكينات الصناعيّة من الدّول الغربيّة، وبعض الأشياء التي يحتاجونها يومياً كالسكاكين والأشواك والمقصات، والأقلام وأوراق الكتابة والأحبار والكثير من أدوات الكتابة. ونستطيع القول بجرأة أنّه لا يمرّ علينا (نحن المسلمين) يوم إلاّ ونحن نستخدم ونستهلك ما تُنتجه أيدي غير المسلمين، سواء أكان مأكولاً أم مشروباً أو مَلبوساً، وعلاوة على كلّ ذلك، فإنّ الكثير منّا يأنس ويستمتع بصحبتهم والجلوس إليهم، والتزاور والتعامل معهم.

إذا ما تأمّلنا في تلك القائمة الطويلة العريضة بالقَطع واليقين، سنستنج أنّنا جميعاً نَجسون ومُتنَجِّسون، ونرتع ونَمرح في النّجاسة هنا وهناك. وعلى هذا فإنّ كلّ مَن يَدّعي أنّه غير مُتنجِّس بعد غوصه في كلّ تلك الأشياء النّجسة، وتعامله معها في كلّ وقت وحين، لا بدّ من أنّه مُنحَرف عن سبيل الدّين، وخارج عن الصّراط المُستقيم.

2) ـ أمّا الدّليل الآخر على النّجاسة فإنّ جميع أفراد البَشر في العالم على اختلاف مذاهبهم، منهم اليهوديّ والمسيحيّ والزرادشتيّ والشيوعيّ وغيرهم، كلّ هؤلاء لهم علاقات وارتباطات في جميع البلدان والمُدن الإسلامية، وسائر المراكز الإسلامية في الكَثير من الدّول، فهم يَجلسون مع المسلمين، ويتحاورون معهم، ويلتقون في المحافل والمَجالس. ويذهبون إلى بيوت بعضهم البعض ويجلسون

إلى الموائد فينعمون بالطعام والشّراب. ونرى العَديد من المُسلمين يَعملون لدى أولئك في الأقطار المختلفة، وأحياناً يفدون هم إلى الأقطار الإسلامية للاشتغال في بعض الأعمال. وهؤلاء المسلمون الذين يُخالطون الكُفّار ويجلسون إليهم كلّ يوم، يَذهبون بدَورهم إلى بيوت مُسلمين آخرين في المناسبات المختلفة، من مِجالس العزاء أو نوادي الفَرح والبهجة، وهكذا تسري النّجاسة من الكُفّار إلى المسلمين عَبر المسلمين أنفسهم. فإذا أخذنا بالقول المَشهور ألن يكون ذلك بمثابة اعتراف بنجاستنا ونجاسة جميع النّاس؟

وترى المطاعم والأنزال[1] والمَقاهي على طول طَريق المسافر، في ذهابه وإيابه، فيَنـزل فيها الجَميع من كلّ ملّة ومَذهب لتناول الطعام والشّراب بحرية تامّة. ولو فكّرنا بعَدد المسافرين والمرّات التي يرتادون فيها تلك الأماكن، وينزلون لتناول الطعام والشراب، لعَلمنا أنّ بعضهم شاهدٌ على نَجاسة البَعض الآخر، بحَسب القول المَشهور.

ثم يقوم آية الله بعد ذلك بسَرد قصّة عن أحد أصحابه الثّقاة والمؤتمنين مؤيّداً بها هذا الرّأي، وتتلخّص القصّة فيما يلي:

قالَ لي أحد الأصحاب: كنتُ عائداً من (مَشهد) فتعرّفتُ على أحد المسافرين في الباص الذي أقلّنا من هناك، فتناولنا الطعام والشّراب معاً طول الطّريق حتى وصلنا محافظة (أصفهان). وقبل أن يودّعَ كلّ منّا صاحبه لنَفترق بعد ذلك، كتبتُ له عُنواني وفعل هو الشيء نفسه أيضاً وإذا بي أكتشف أنّه (بَهائيّ!). علماً أنّنا قبل وصولنا إلى أصفهان كنّا قد نزلنا في مدينة (قم المقدّسة) وأدخلته بَيتي فشربنا معاً الشاي والماء، وكان في منـزلي في ذلك الوقت عدد من الأشخاص،

---

(1) جَمع (نُزُلُ): ما يُهيَّأ للنزيل. (المترجم: الصّحاح في اللغة للجوهريّ).

الذين شربوا الشاي من الفنجان الذي شرب فيه البهائيّ شايه. (انتهى)
والآن، ووفقاً لتلك الفتوى المشهورة، فإنّ جَميع مَن كان في المنـزل صارَ نَجساً في لحظة واحدة (أي، تنجّس بنجاسة هذا الرّجل البهائيّ).
ويُمكننا بعد ذلك تصوّر عَدد الذين تنجّسوا في تلك المدينة والأماكن الأخرى بسبب الأفراد الذين كانوا موجودين في المنزل!

3) ـ توجد في بعض الأقطار الإسلامية جماعة من البَدو الرُّحّل وساكني الخيام الذين يملكون الأغنام والأنعام وكَثيراً من الدّواب، وبواسطة هؤلاء البَدو يتمّ بَيع الحَليب والقشطة واللّبن بأنواعه، وسائر منتجات الألبان الأخرى في المُدن والأقضية القريبة منهم. ومَعلوم أنّ هؤلاء البَدو وكلّ سكان البادية لا يتحرّزون من الأوساخ ولا يتجنّبون النّجاسات، بل هم لا يُراعون الحُدود والقيود الإسلامية بشكل أو بآخر. وإنّ مَن يُلقي نَظرة على هؤلاء، ويُراقب سلوكهم وطراز معيشتهم وتعاملهم مع الأطفال الرّضع، ويراقبهم وهم يَحلبون الحيوانات، أو يَلحظهم وهم يَمخضون اللّبن ويستخرجون الزّبدة من الحَليب، سيَحصل لديه اليَقين بلا مِرية أنّ جميع مُنتجات الألبان الموجودة في الأسواق نَجسة. ويُضيف كذلك آية الله العُظمى الفيض قائلاً:

«عندما كنتُ شابّاً يافعاً، دَخلتُ يوماً ضيفاً في خيمة من خيام البَدو، ورأيتُ بأمّ عَيني كيف يَلعب أطفالهم مع كلاب الرّعي ويمرحون معها، ويحضنونها، ويداعبون صغار الكلاب ويضعونهم على رؤوسهم وفي أحضانهم، ثم يُقبّلونهم. وفي كلّ ذلك هم غافلون عن نَجاسة هذه الحيوانات، ويجلسون إلى مائدة أسرتهم ويأكلون من صحون والديهم، ويأكل آباؤهم من صحونهم. وفي مرّة أخرى شاهدتُ كَلباً من كلابهم يضطجع عند قربة مرطوبة مليئة بالماء، ثم جاءت إحدى النّساء وحملت القربة ذاتها ودَخلت بها إلى الخَيمة؛ ربّما لتُناول أحدهم قدحاً

من ماء تلك القِربة. وهنا تحدّثتُ إلى تلك المرأة وذكرتُ لها حُكم تلك القربة وتنجّس يَديها بسبب مَسكها تلك القربة. فقامت المرأة في الحال وسَكبت على يَديها الماء من تلك القِربة تريد تنظيفهما وتطهيرهما!».

ويستطرد آية الله الفيض فيقول:

«لدي الكَثير الكَثير من القصص حول سكّان البادية والقبائل البَدويّة؛ قصصاً تتعلّق بمسألة الطهارة والنّجاسة، لا يَسعها هذا الكتاب».

4) ـ الدّليل الآخر هو امتلاء الأزقّة والطرقات الضيّقة في المدن القديمة بالطّين وطبقات من الغرين وغير ذلك. وكنّا نرى بأعيننا كيف يَلعب الأطفال في تلك الأزقّة ويتبوّلون فيها، وكذلك الكلاب التي كانت تسرح وتمرح بين المحلاّت بحريّة، فتختلط نجاستها مع الماء والطين في تلك الأزقّة. وكنّا نَجتاز الأزقّة بأحذيتنا، ثم نذهب إلى المَساجد والأماكن المقدّسة، ناقلين الطيّن النّجس الذي علقَ بها إلى هناك، إضافة إلى تلوّث ملابسنا بذلك الطين وربّما أبداننا أيضاً. فبحُكم القول المَشهور القائل بتَنجيس المتنجِّس، فإنّ جميع الأشياء الموجودة في متناول أيدينا، والأماكن التي نرتادها ونختلف إليها، والأثاث في البيت وكلّ الأشياء الموجودة فيه، كلّها إذن محكومة بالنّجاسة![1]

في كتابه الموسوم (**مصباح الفقيه**) وفي مَعرض بَحثه وتحقيقه في موضوع الطهارة والنّجاسة، يقول الفقيه الأكبر الحاج (آقا رضا همداني):

(1) عن كتاب (الفيض)، لآية الله العُظمى الفيض، الطبعة الأولى، من صفحة (117) إلى (119).

«إذا كان المُتنَجِّسُ مُنجِّساً، فلا بدّ من أن يكون كلّ ما في متناول أيدي المُسلمين وفي أسواقهم مَحكوماً بالنّجاسة أيضاً؛ وإذا كنّا مُكلَّفين بتجنُّب تلك النّجاسة والابتعاد عنها، فحينئذ يُصبح تَنفيذ هذا التّكليف وإطاعة ذلك الحُكم أمراً غير مُمكن!».

في هذه القضية التي تشتمل على المُقدَّم والتّالي، يكون التّالي باطلاً بلا أدنى شَكّ، بمَعنى، أنّه لا يُمكن اعتبار الكُلّ نَجساً لأنّ العَقل والنّقل يُنكران ذلك، وعلى هذا يكون المُقدَّم باطلاً أيضاً، أي، لن يكون المُتنَجِّسُ مُنجِّساً.

ثم يُبيّن الأستاذ الهمدانيّ المُعادلة المذكورة بقوله:

«نحن نعلم أنّ أغلب النّاس لا يتحرّزون من النّجاسة، ولا يتورّعون منها، وهم يتخالطون ويتعاملون ويتعاشرون مع الآخرين، وبالتالي فلا رَيب أن تسريَ النّجاسة وتنتقل منهم إلى بقيّة الأشخاص، وهذا من ناحية الحُكم أمر عرفي».

وعلى هذا الأساس فالعُرف والعادة يَقتضيان أنّه إذا لم يتورّع شخص ما يسكن ناحية من نواحي الهند، لم يتورّع عن النّجاسة ولو في أمر واحد، مُعيّن ومَحدود، وكان هذا الشّخص يختلط مع الآخرين، فبعد انقضاء مدّة، لنَقل إنّها طويلة، ستنتشر النّجاسة لا مَحال إلى الناس في جميع المُدن والأقاليم في الهند وبقيّة الأقطار الأخرى، وعن قَريب ستصلّ إلى بيوتنا ومنازلنا نحن كذلك. هذا إذا كان في العالم أجمع شَخص واحد فقط (وهو الذي ذكرنا أنّه يسكن في منطقة نائية في الهند) نَجساً ولا يوجد أحد غيره، فكيف بنا ونحن نعلم أنّ أغلب النّاس الموجودين معنا، ويعيشون بين ظهرانينا (وليس في الهند)، لا يستنكفون من النّجاسة ولا يتحرّزون منها. ولذلك، وعلى أساس المقولة السابقة، فإنّ الأمر يقتضي أن يكون كلّ ما في متناول أيدي

المُسلمين وفي أسواقهم مَحكوماً بالنّجاسة. بل وأكثر من ذلك، إذ علينا أن نصرّح: إنّ كلّ شيء في متناول أيدينا ونستخدمه ونستفيد منه، من أثاث البيت وحتى البيت نَفسه، كلّ هؤلاء علّة غير متناهية للنجاسة.

ومن النّاس من يَعترف بأنّ لديه علم اليَقين بنَجاسة كلّ ما هو مَوجود بأيدي الآخرين وما يقومون بصُنعه.

ففي المُدن الكَبيرة التي يَعيش فيها الناس من جميع الأديان والمَذاهب، من اليَهود والنّصارى وغيرهم، يأكلون ويشربون معاً، ويجلسون جنباً إلى جَنب، لا نَجد أيّ اهتمام لأيّ من هؤلاء أو غيرهم بهذا الشأن، في حين يمكن لأيّ منّا الجزم بنجاسة كلّ واحد أو كُلّ شيء، بسهولة ومن دون أيّ عناء.

وإذا ما دَقّقنا النّظر وأمعنّا في البَحث، سنَعلم أن لا فَرق بَيننا وبين أثاث مَنـزلنا من ناحية النّجاسة، ونعلم أنّ الكَثير منّا ربّما كان أسير هذه المَعرفة، ونرى ونَسمع العَديد منّا يقول بصراحة إنّه لولا يُسر الشريعة وسماحة أحكامها وتَغاضيها عن الكَثير من الأمور، وخصوصاً فيما يتعلّق بالنّجاسة، لولا ذلك لَما استطاع أيّ منّا تَنفيذ تكاليفه.

عندما يتعهّد شخص ما بتربية طفل غير مُميّز، أو عندما يتعرّض الشّخص نفسه إلى النّجاسة في مكان ما، ويَغفل عن تطهير تلك النّجاسة، أو يَسهو عن ذلك ويَنسى، ثم يستمرّ ذلك السّهو والنّسيان، وبعد اختلاطه ومُعاشرته للعَديد من الأشخاص، ثم يَتنبّه إلى النّجاسة بعد كلّ ذلك، وخصوصاً بعد مرور مدّة طويلة، وعدم تطهّره من تلك النّجاسة بَعد ما عرّض الكَثير من الناس كان هو نَفسه مُتنجّساً به، لا بدّ لِمثل هذا الشّخص من أنّه أدرك أنّ قدرته على التطهّر من تلك النّجاسة بالشكل المَطلوب هو أمرٌ جَدّ عَسير، ولا حاجة بنا بعد كلّ ذلك إلى

إثبات استحالة تطهّره بوَضع المُقدّمات وتنميق العبارات.[1]

وقد صرّح المُحقّق الأردبيليّ كذلك بعَدم انفعال الماء، وعدم تَنجيس المُتَنَجِّس، حيث بَحث هاتيْن المسألتيْن في موضوع كفاية الماء القَليل لتطهير الأرض النّجسة، حيث يقول:

ولا نَستبعد أن تتطهّر الأرض النّجسة بالماء القليل، كما نُقِل ذلك أيضاً عن الشيخ الطوسي. فالأرض التي تتنجّس بسقوط قطرات البَول عليها يمكن تطهيرها بدَلو صغير من الماء على المكان المُتنجِّس، بشرط أن يَغمر الماء القليل تلك البقعة المُتنجِّسة، (أي، شرط أن يتغلّب الماء على مكان النّجاسة)، وكذلك فإنّ الماء المُراق على الأرض يَبقى طاهراً، وبالتالي فإنّه لن يتسبّب في تلويث بقية الأماكن.

ولا حاجة بنا إلى ماء كَثير لتطهير الأرض المُتنجّسة، ودَليل هذه الفتوى هو عُموم الأدلّة المَبنيّة على أساس أنّ الماء طاهر ومُطهِّر، إلاّ إذا اعترته إحدى الأوصاف الثلاثة للنّجاسة.

ثمّ يُضيف المُحقّق الأردبيليّ قائلاً:

«إنّ اشتراط تطهُّر الأرض (النّجسة أو المُتنجِّسة) بالماء الكُرّ، يُوجِب الحَرج والمشقّة مَعاً، في حينِ ليس شيئاً من ذلك في الإسلام، لأنّ الأرض يُمكن أن تتنجَّس في الكَثير من الحالات، وخصوصاً في المساجد وأماكن الزيارة والعَتبات المُقدّسة. ويَتعذّر على الكثير من النّاس في العَديد من الأماكن الحصول على الماء الكَثير أو الماء الكُرّ، بل وحَتى ماء المَطر، ولو لم يَكن لالماء القليل تَطهير النّجس، لكان هذا الأمر موجِباً للحَرج والمَشقّة للناس، في حين أنّنا نَعلم علم اليَقين بعَدم وجود أحكام شاقّة في الإسلام، والآية الشّريفة ﴿...وَمَا جَعَلَ

(1) كتاب الفيض، ص119.

عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ...﴾[1] مِصداق صَريح على ذلك. وورد في رواية أنّ رَجلاً أعرابيّاً من البادية تبوّل في مَسجد النبيّ ﷺ، فاكْتُفِيَ بتَنظيف وتَطهير مكان البَول بدَلو صَغير من الماء!».

ومن جِهة أخرى، فإنّه لم يَثبُت تَنَجُّس الماء القَليل المُستخدَم لتطهير الموضع النّجِس، ولم تسُنّ الشريعة السّمحاء قوانين أو أحكاماً كهذه للنّاس، ولو قيلَ بتنَجّس الماء القليل المَسكوب على الأرض النّجسة لتطهيرها، فمَعنى ذلك أنّ أيّة أرض مُتنجّسة (بل أيّ مُتَنجِّس آخر) لن يتطهّر أبداً، وهذا ما لم يَحكم به الشّرع المُقدّس. وليس الماء المُتبقّي على الأرض بَعد تطهيرها بأكثر من الماء المُتبقّي في الوعاء النّجِس حتى بَعد تَفريغ كلّ ما فيه، في الوقت الذي لا يَلزم عَصر الألبسة النّجسة والأشياء الأخرى النّجسة عند غَسلها بالماء القليل.

ثمّ يقول الأردبيليّ:

«إذا لَم تتطهّر الأرض النّجسة بالماء القليل، فهذا يَعني أن نُخرِجَ تلك الأرض والمَسجد والأماكن المُقدّسة الأخرى من لائحة الإستخدام والنّفع العامّين، ممّا يَعني أيضاً إغلاق المَساجد ودور العِبادة والعتبات الطاهرة الأخرى ومَنع الناس من الدّخول إليها، سواء أكانوا رجالاً أم أطفالاً أو نساءً أو غيرهم، ولا يخفى حجم هذه الخسارة الكَبيرة على المُجتمع الإسلاميّ. في حين أنّه لا ضَرر ولا ضرار في الإسلام».

إذن، فليس هناك ما يَمنع كَون الماء القليل مُطهّراً للأرض وغيرها، إلاّ الإجماع المَزعوم الذي نَقله الشّيخ الطوسيّ وابن إدريس الحليّ، ولو افترضنا ثبوت حِجيّة مثل هذا الإجماع، فلن يكون حينئذٍ لهم أيّ ظهور في مطلوبهم، وهم لا يَعتبرون الماءَ القليل مُطهّراً. وفي

---

(1) سورة الحَجّ، الآية (78).

نهاية بَحثه، يُذكّر المُحقّق الأردبيليّ مرّة أخرى بالآيات والأخبار الدّالّة بصورة مُطلَقة على كَون الماء مُطهّراً، وهذا يَشمل كلّ أنواع الماء، القليل وغيره.[1]

58
الماء المُضاف مُطهّر كالماء المُطلَق

في البِدء نودّ أن نُنوّه هنا إلى أنّ الماء إمّا أن يكون مُطلقاً أو مُضافاً، فالماء المُضاف هو الماء المُعتصر من الأجسام أو المُمزوج مع غيره مما يُخرجه عن مصداق الماء، أو هو الماء المُعتَصَر من شيء آخر، كما هي الحال مع عَصير العِنب وماء الوَرد، وهو الماء المَخلوط عُرفاً مع الوَرد بقَدر. أمّا الماء المُطلَق فهو الماء الذي يَصدق عليه إطلاق لفظة (المُطلَق)، أي أن يَقول العُرف والسّواد الأعظم من النّاس أنّه ماء في الحقيقة.

وقال مَشهور الفقهاء:

«الماء المُطلَق طاهرٌ ومُطَهِّر، لكنّ الماء المُضاف لا يُطَهِّر نَجِساً».[2]

ووردَ حول ذلك في كتاب (**مفاتيح الشرايع**)[3] للملاّ محسن الفيض ما يلي:

---

(1) راجع كتاب مَجمع الفائدة والبرهان في شَرح إرشاد الأذهان، طَبعة رابطة المُدرّسين في قُم المقدّسة، ج1، ص361، لمَزيد من التفصيل حول هذا الموضوع.

(2) كتاب توضيح المسائل، آية الله العُظمى البروجردي، ص6-10؛ ذَخيرة العِباد، آية الله العُظمى الفيض، الطبعة الخامسة، ص8؛ مبادئ الفقه والأصول، الدكتور علي رضا الفيض، الطبعة الثانية عشرة، ص244-245.

(3) الجزء (1)، ص77.

«قال مشهور الفقهاء: تَطهُر الأشياء النّجسة وتزول عنها النّجاسة بعد غسلها بالماء المُطلَق (لا المُضاف)».

لكنّ الشريف المُرتضى والشيّخ المُفيد (رضوان الله تعالى عليهما)، أجازا إزالة النّجاسة (وتطهُّر الأشياء) بالماء المُضاف أيضاً.

59
يَطهُر الدّم بالبُصاق

نقلَ الملاّ محسن الفيض في كتابه (**مفاتيح الشرايع**)[1] الفتوى التي أصدرها ابن جُنيد الإسكافيّ وهذا مضمونها:

«قال ابن جُنيد: يجوز إزالة الدّم بالبُصاق (بمَعنى أنّ مَكان الدّم يَطهُر بالبُصاق)، وهناك روايتان تؤيّدان قوله».

ثم يُبدي الفيض رأيه بالشكل التّالي:

«وجوّز الإسكافيّ إزالة الدّم بالبُصاق، وله الموثّقتان، ويمكن حَملهما على غير الثّوب والبَدن من الصّقال».[2]

والآن لنتابع الحَديثَيْن اللّذيْن يُشيران إلى تطهير الدّم بالبُصاق في كتاب (**الوافي**):

الحَديث الأوّل، عن ابن مَحبوب عن ابن عباس عن ابن المُغيرة عن غياث عن الإمام أبي عبد الله الصّادق ﷺ أنّه قال: **«لا يُغسَل بالبُزاق شيءٌ غير الدّم!»**.

وقد قال المُلاّ محسن الفيض في ذَيل الحَديث المَذكور:

«قد يكون المَقصود بالشيء في هذا الحَديث هو الشيء

---

(1) الجزء (1)، ص77.

(2) المَصدر نفسه.

النّجِس[1]**، بمَعنى أنّه لا يُغسَل أيّ شيء نَجس بالبُصاق إلاّ الدّم»**.

وقال كذلك:

«وقد وردَ في مَوضع آخر أنّه: يَجوز غَسل الشّيء من الثّوب بالبُزاق».

وهذا يَعني أنّه بالإمكان غَسل شيء ما وإزالته عن الثّوب بالبُصاق. لكن، هل المُراد بالشيء ههنا هو الشيء النّجس أم غير النّجس؟

يقول الملاّ محسن الفيض:

«قد يكون المُراد بالشيء هو الشيء غير النّجس، وأمّا ما وردَ في الحَديث بجواز غسل الدّم وإزالته بالبُصاق، فيمكن القول أنّه إذا سقطَ الدّم على الأجسام المصقولة والنّاعمة كالسّيف والمرآة والزّجاج وما شابهها، بحيث لا يوجَد على سطوحها أيّ ثُقب أو مَنفَذ يَنفذ منه الدّم، أمكنَ بذلك إزالة الدّم كلياً عن تلك الأجسام دون غسلها».[2]

أمّا الرواية الأخرى (الثانية) فتشبه أختها، حيث تقول: «**لا يُغسَل بالرّيق شيءٌ إلا الدّم**»، وهي بمَضمونها تَعني أنّ الدّم وحده فقط يُغسَل ويطهّر بالبُصاق. أمّا الحَديث الآخر فهو حَديث مَرويّ عن الإمام أبي عبد الله الصّادق عليه السلام عن أبيه الإمام الباقر عليه السلام عن الإمام علي عليه السلام أنّه قال: «**لا بأسَ أن يُغسَل الدّمُ بالبُصاق**».

ووردَ في رواية أخرى عن محمد بن الحسن بإسناده (عن أحمد بن محمد)، عن أحمد بن الحسن بن علي بن فضال، عن عين بن يعقوب الهاشمي، عن مروان بن مسلم، عن عبد الأعلى، عن أبي

---

(1) الوافي، ج4، باب الطهارة، ص29.
(2) المَصدر نفسه.

عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الحجامة أفيها وضوء؟ قال: «**لا، ولا يغسل مكانها، لأن الحجّام مُؤْتَمَن إذا كان يُنظفه ولم يكن صبياً صغيراً**».

وفي مَعرض تفسيره وبيانه لهذه الرّواية، يقول المُلاّ محسن الفيض:

«**ما يتبادر إلى الأذهان من هذه الرّواية هو أنّ أصل إزالة الدّم عن موضعه يُوجِب الطهارة، ولا حاجة إلى الماء**»[1].

60
إزالة النّجاسات عن الأجسام يوجِب طهارتها

قال الشّريف المُرتضى:

«**تطهر الأجسام الصقيلة بالمَسح بحيث تزول العَين لزوال العلّة، ولا حاجة إلى غسلها**»[2].

أمّا الملاّ محسن الفيض مُعلّقاً على ذلك بقوله:

«**هذا الرّأي لا يخلو من قوّة، إذ غاية ما يُستَفاد من الشّرع وجوب اجتناب أعيان النّجاسة، أمّا وجوب غسلها بالماء عن كلّ جسم، فلا**»[3].

ثم يَضع الفيض بين أيدينا قاعدة عامّة وشاملة فيقول:

«**كلّ ما عُلم زوال النّجاسة عنه قطعاً حُكِمَ بطهارته، إلاّ ما خرجَ بالدّليل حيث اقتضى فيه اشتراط الماء كالثوب والبَدن**»[4].

---

(1) الوافي، طبعة منشورات آية الله المرعشيّ، ج4، باب الطهارة، ص28 و29.
(2) مفاتيح الشرايع، ج1، ص77.
(3) المفاتيح، ص77.
(4) المَصدر نفسه.

61
الحيوانات المُذكاة طاهرة

تنقسم الحيوانات من حيث التّذكية، بالشكل الذي يَعني طهارتها، بحَسب الفقه الشيعيّ إلى ثلاثة أقسام، هي:

1) ـ الحيوانات التي تَقبل التذكية، أي تَطهُر بالتذكيّة، إلاّ إذا كانت مَيّتة فحينئذٍ لن تَطهر بالتذكية وتبقى نَجسة، كالحيوانات التي يحلّ أكلها مثل الغنم والبَقر وما شابهها.

2) ـ الحيوانات التي لا تَطهر بالتذكية بإجماع الفقهاء، بمَعنى أنّ هذه الحيوانات حتى لو تمّت تَذكيتها فهي لا تَطهر، وحُكمها كالمَيتة إذ تُعتبر نَجسة، كالإنسان والحيوانات النّجسة العَين كالكلب والخنزير.

3) ـ الحيوانات المُختَلَف بشأنها فيما إذا كانت تَطهر بالتذكية أم أنّ حُكمها كحُكم المَيتة، فهي لا تَطهر بالتذكية وتَبقى نَجسة. ومثال ذلك الحيوانات المَمسوخة كالقِرد والدّب والفيل، والحيوانات الضارية كالأسد والنّمر والفَهد والضّبع.

وفيما يخصّ القسم الثالث، يقول أغلب الفقهاء بجريان أصل الطهارة فيها، ويقولون بوجوب تَذكية الحيوانات المُحلّلة لحومها، والقَصد هو الانتفاع من لحومها، وأنّ الحيوانات الضارية والمَمسوخة كذلك يشملها هذا الحُكم لإمكانية الاستفادة من جلودها (مثلاً). وورد في خَبر موثّق أنّ الراوي قد سألَ عن حُرمة لحم الضواري وجلودها، فأجابه الإمام عليه السلام: «**أتركوا لحومها واركبوا جلودها (أي يُمكن وضع جلودها على الحيوانات والدّواب والجلوس عليها وركوبها)، لكن لا تصلّوا بها**»[1].

---

(1) وسائل الشيعة، 3\256.

وفي رواية أخرى سُئِلَ الإمام عليه السلام عن جلود الحيوانات الضارية التي يُستفاد منها، فقال عليه السلام: «**إذا كنتَ أنتَ الرّامي وقد ذكرتَ اسم الله عليه (وبهذا تكون قد ذكّيته)، يُمكنك الاستفادة من جلده**»[1].

وأمّا الذين مَنعوا ونَهوا عن ذلك، ومن جملتهم المُحقّق الحليّ فيما يتعلّق بالحيوانات الممسوخة، والشّهيد الثاني حول جميع الحيوانات الضارية وغيره، فهؤلاء يقولون: إنّ التذكيّة حُكم شرعيّ وفي حال وجودها تترتّب على طهارة ما حُكِمَ عليه بالمَيتة، لذلك فإنّ التذكية تستلزم دليلاً صالحاً (واضحاً) حتى يُمكن إخراج الحيوان المُذكّى من حُكم نَجاسة المَيتة، هذا في الوقت الذي لا وجود فيه لمثل ذلك الدّليل لأنّ كلتا الرّوايتيْن المنقولتيْن بهذا الخصوص تتضمّنان الإضمار، (أي، أنّ السائلَ لم يُشر أو يَذكر اسم المَسؤول، واكتفى فقط بقوله «سألتُه»، وبهذا فقد يكون المسؤول ليس هو الإمام).

وهنا يُجيب الملاّ محسن الفيض بقوله:

«**لا ضَير من الإضمار في الأخبار المذكورة مع وجود أصل الإباحة هنا أيضاً وأنّ كلّ مَخلوق مُسخَّر لخدمة الإنسان، وهذه كلّها أدلّة على طهارتها وجواز الانتفاع بها. أمّا المَيتة، فإنّ ما هو مَقطوع ومُتيَقّن من نَجاسته، وما هو مَشمول بأدلّة النّجاسة المتعلّقة بالمَيتة، فهو الحَيوان الذي يَنفق لوَحده لا الحيوان الذي تتمّ تَذكيته**».

ولا تَصدق لَفظة (المَيتة) عُرفاً على الحيوان المُذكّى، بل الظاهر أنّ المَيتة تُقابل الحَيوان المُذكّى، لا أن يكون الحيوان من المَيتة. ولنَفرض أنّ مثل تلك الحيوانات تَطهر بعد تذكيتها، فهنا كذلك لا علاقة لطهارتها بدَبغ جلودها، فهي طاهرة حتى من دون دباغة جلودها للخَبريْن الموثّقيْن.

---

(1) المصدر نفسه، 2\1071.

62
طهارة جِلد المَيتة المَدبوغ

يَتّفق مَشهور الفقهاء على نَجاسة جلد المَيتة وإن دُبغ، للنّهي عن استخدامها بشكل عامّ. لكنّ ابن جُنيد الإسكافيّ اعتبرَ جلد المَيتة طاهراً بعد الدّبغ، وتؤيّد رأيه الأخبار المُستفيضة.

وبَعد نَقله وإشارته إلى ذلك، يُعلّق الفيض بقوله:[1]

«الأظهر من بين المَشهور هو ما قاله ابن جُنيد لأنّ ما يُستفاد من الرواية التي وردَ فيها عدم جواز الاستفادة من جِلد المَيتة المَدبوغ، لا يستلزم نَجاستها».

إضافة إلى ورود الأخبار الكَثيرة بشأن جواز الانتفاع من الجلد المَدبوغ للمَيتة في غير الصّلاة، وكذلك حَمل المُطلَق على المُقيَّد. (المقصود هو وُجوب حَمل الرّواية التي ورد فيها النّهي عن الاستفادة من الجلد المَدبوغ للمَيتة بالإطلاق والعُموم، وجوب حَملها على المُقيّد - أي حَملها على الأخبار التي تدلّ على جواز الانتفاع من الجلد المَدبوغ للمَيتة في غير الصّلاة).

63
طهارة الفضلة وبول الطيور

تُعتبر فَضلة وبَول الحيوانات المأكولة اللّحم وغير المأكولة اللّحم طاهرة.

قال الفيض في مفاتيحه:[2]

---

(1) مفاتيح الشرايع، ج1، ص68-69.

(2) الجزء (1)، المفتاح (74)، ص65-66.

«بَول وغائط الحيوانات غير المأكولة اللّحم إلاّ الطيور نَجسة (سواء أكانت مُحلّلة أو مُحرّمة)».

ثم قال:

«إنّ استثناء الطيور من الحيوانات غير مأكولة اللّحم هو مَذهب الشّيخ الصّدوق وابن أبي عقيل العُمانيّ، بدَليل أصل الطهارة، وكذلك بدَليل الرّواية الحَسنة التي تقول: «لا إشكال في فضلة وبَول كلّ طائر» (يَعني أنّه طاهر)، خِلافاً لأكثر الفقهاء الذين تمسّكوا بإطلاق رواية حَسنة أخرى وهي: «إغسل ثوبكَ ممّا هو غير مأكول اللّحم»».

ويُصرّح الفيض قائلاً:

«نرجّح الدليل الأوّل لتطابقه مع الأصل والعموميات، وعموميّتها (كذلك) فيما يتعلّق بالطيور أظهر وأبيَنَ من عموميّة الرواية الأخرى التي تُشير إلى الحيوانات غير مأكولة اللّحم».

64
طهارة المُسكرات

قال الفيض: [1]

«صرّح مَشهور الفقهاء بنجاسة الخَمر (المُعتصَر من العِنب)، وكلّ شراب كحوليّ سائل بالأصالة، بدليل الآية وبعض الرّوايات الصحيحة، والإجماع الذي ادّعى به الشيخ والشّريف المرتضى، خلافاً للصّدوق وجماعة أخرى حيث قالوا بطهارة المُسكرات».

فأمّا القائلون بطهارة المُسكرات، فإنّهم عَرّفوا كلمة (الرّجس)

(1) مفاتيح الشرايع، ج1، المفتاح (80)، ص72.

المذكورة في الآية الشريفة بـ(الذّنب) و(كلّ شيء سيّء)، وقالوا بأنّ الأمرَ باجتنابها (أي الخَمر) إنّما هو لأجل المَعصية، كما هي الحال مع القِمار والمَيسر، وقد وقعت كلمة (الخَمر) في محلّ العَطف. هذا وتتناقض الرّوايات الصحيحة لدى الذين قالوا بنجاستها (حرمتها)، والتي استند إليها مَشهور الفقهاء مع الروايات الصحيحة الأخرى التي دلّت على طهارة الخَمر. وأمّا الإجماع الذي ادّعاه الشيخ والشريف فهو مَطعون فيه، لأنّ الأصل طهارة كلّ شيء.

وتجدر الإشارة هنا إلى ضرورة بَحث ودراسة رأي المُحقّق الأردبيليّ بهذا الخصوص لتأثّر الفيض بآرائه.

فقد قال الأردبيليّ في كتابه (**مَجمع الفائدة**)[1]:

«**أمّا الأدلّة على نَجاسة الخَمر فهي**:

1 ـ **الإجماع المَنقول للعلامة الحليّ في كتاب (مُختلف الشيعة)**، عن الشيخ الطّوسي والشريف المُرتضى، حيث قالا: اتّفقَ جميع العُلماء على نَجاسة الخَمر إلاّ جماعة قليلة، ولا اعتبار لقول هذه الجماعة. وقال في كتاب (المنتهى): القول بنَجاسة الخَمر هو رأي أغلب أهل العِلم.

2 ـ **الآية الشريفة** ﴿. . . إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۞ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾[2]، حيث اعتبرت الآية الشريفة المذكورة أنّ (الخَمر والمَيسر والأنصاب والأزلام) رجس، وأمَرت الجَميع باجتنابها كليّاً».

---

(1) طبعة مؤسسة النّشر الإسلاميّ، ج1، ص308 و309.

(2) سورة المائدة، الآية (90 ـ 91).

وأضاف المُحقّق الأردبيليّ قائلاً:

«قالوا في ذَيل هذه الآية أنّ المَقصود بـ(الرّجس) هو النّجس، باتّفاق جميع العُلماء، وهو ما ذَكره الشيخ الطوسيّ في كتابه (التهذيب). أمّا الدّليل الآخر على نَجاستها فهو الأمر باجتنابها الذي وردَ في الآية الشريفة المذكورة، والاجتناب واجبٌ من جَميع الوجوه ويشمل اجتناب شُربها واجتنابها من سائر الوجوه.

3 ـ والدّليل الثالث على نَجاسة الخَمر هي الأخبار الكَثيرة (التي تدلّ على ذلك)، ومن جُملة تلك الأخبار ما يلي:

أ) ـ جاء في كتاب (علي بن مهزيار):

«قرأتُ كتاب عبد الله بن مُحمّد إلى الإمام أبي الحَسن عليه السلام وكان قال فيه: فدتكَ نَفسي! روى زرارة عن الإمام أبي جَعفر (الإمام الباقر) عليه السلام وأبي عبد الله (الإمام الصّادق) عليه السلام، أنّهما قالا في شراب العِنب الذي يسقط على لباس الرّجل: لا بَأس في أن يُصلّي بذلك اللّباس، إنّما حُرِّمَ شُرب الخَمر. وروى آخر عن الإمام أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: "إذا سقط شراب العِنب أو أيّ مُسكر آخر على لباسك، فإذا علمتَ مكانه فاغسله، وإذا جَهلته فاغسله برمّته. وإذا صلّيتَ باللّباس الملوّث بالشّراب، فأعِدها. فبأيّهما أعمَل؟ فكتب إليه الإمام عليه السلام بخطّ يَده ووقّعَ في آخره قائلاً: لقد قرأتُ كتابكَ؛ خُذ بقول أبي عبد الله عليه السلام"». [1]

قال المُحقّق الأردبيليّ:

«هذا أفضل الأخبار وأظنّه حَديثاً صحيحاً، وإن كان مُكاتبة، وهو حُجّة كالمشافهة، وهذا الأمر واضح وبَيّن».

---

(1) وسائل الشيعة، الباب (38)، الحَديث (4).

ب) ـ ورد في الخَبر الصحيح عن الإمام عليه السلام نَهيه عن الاستفادة من بعض أواني الشّراب لنَجاستها.

وقد حملَ الشيخ الطوسيّ الأخبار الدّالة على طهارة الخَمر على التّقيّة في مَقام الجَمع بين الأخبار المُتناقضة.

ثم يُضيف المُحقّق الأردبيليّ قائلاً:

«**في كلّ تلك الأدلّة بَحث وتأمُل؛ أوّلاً** لعَدم ثبوت الإجماع على نَجاسة الخَمر كما صرّح به الشريف المرتضى[1]، ويُستدلّ من مكاتبة (علي بن مهزيار)، أنّ المُشرّعين على قوليْن فيما يتعلّق بطهارة الخَمر ونَجاستها. إضافة إلى ذلك، يدلّ رأي الشيخ الصّدوق وابن أبي عقيل القائليْن بطهارة الخَمر، يدلّ على بُطلان الإجماع (المَزعوم). ثانياً، لا تدلّ الآية الشريفة ظاهراً على نَجاسة الخَمر، لأنّ كلمة (الرّجس) في اصطلاح الفقهاء وفي اللّغة لا تَعني (النّجس)، وهذا واضح. ولم يَثبت كذلك هذا المَعنى في عُرف العامّة والخاصّة، وما ورد في مَعنى (الرّجس) في معاجم اللّغة بمَعنى (القَذَر)، فهو أشمَل من النّجس لإمكان تَقسيم (القَذَر) إلى قسميْن اثنيْن: القَذر العَقليّ والقَذر الشّرعيّ، وأمّا ما يُفهَم من مَعنى الرّجس في الآية الشريفة فهو حُرمة استخدام الشيء والاستفادة منه بالجُملة، لأنّ (الرّجس) أفضل من (الأنصاب) و(الأزلام)، هذا في الوقت الذي دلّ الإجماع على عَدم نَجاسة (الأنصاب) و(الأزلام). وورد في تَفسير (الكشّاف) حول عبارة (إِنَّمَا الْخَمْرُ...) بأنّها «مضاف محذوف كأنه قيل: إنما شأن الخمر

---

(1) أشرنا في بداية هذا البَحث إلى قول المُحقّق الأردبيليّ في كتاب (المُختلف) نقلاً عن الشيخ والشريف بادّعائهم الإجماع على نَجاسة الخَمر، أمّا عن نسبة هذيْن الأمريْن إلى الشريف فإذا كان مُراد الشريف في كليهما هو ما ذُكِر فإنّه لا يَنسجم مع بعضه البعض. (راجع: مَجمع الفائدة والبرهان، ج2، ص309).

والميسر أو تعاطيهما أو ما أشبه ذلك (ولا علاقة لذلك بالنّجاسة)، وجملة (مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ) تُشعر بذلك أيضاً، وأمّا قولهم: عموم الاجتناب دالّ على النّجاسة كذلك (في جميع وجوهه)؛ فذلك غير واضح، كما أنّه لا دَليل في (الأنصاب) و(الأزلام) على النّجاسة. وأمّا ما ورد من أنّ الخَمر (رِجس)، فإنّ ما يتبادر إلى ذهن الإنسان هو شُربها (على أساس التّناسب في الحُكم والموضوع)، كما هي الحال مع أمر النّكاح في آية تَحريم الأمّهات. ثالثاً: لا وُجود لأيّ خَبر من بين الأخبار التي يُمكن الاستدلال بها على نَجاسة الخَمر، إلاّ مكاتبة (ابن مهزيار)، وحتى هذه لا تدلّ صراحة على نَجاسة الخَمر، بل أنّ فيها إجمالاً وذلك لذِكر قول الإمام أبي عبد الله عليه السلام إلى جانب قول الإمام أبي جَعفر عليه السلام معاً في الرواية، وهذا الأمر بالذّات يُضيف الإبهام والإجمال على المسألة، والمشافهة أفضل من المُكاتبة».

وأمّا الأدلّة التي يُمكن الاستناد إليها على طهارة الخَمر، فهي:

1 ـ الأصل (أصل إباحة الأشياء).

2 ـ الاستصحاب (استصحاب حُكم الطهارة الذي أثبتناه قبل هذا).

3 ـ القاعدة المَعروفة التي تقول: «كلّ شيء طاهر حتى تعلم بأنّه نَجس».

4 ـ فتوى أغلب الفقهاء المبنيّة على أنّه لا يَكفي الظنّ بالنّجاسة إلاّ بوسيلة شَرعيّة مع وجود برهان على وجودها كشهادة عدلَيْن اثنَيْن.

5 ـ الأخبار الكَثيرة الدّالة على طهارة الخَمر».

وهنا، يَنقل المُحقّق الأردبيليّ العَديد من الرّوايات التي تدلّ على طهارة الخَمر، ثم يُبدي تَعجّبه من أسلوب الشيخ الصّدوق غير

المُنسجم لقوله في كتاب (**مَن لا يحضره الفقيه**): «يَجوز الصلاة باللّباس الملوّث بالخَمر لكنّ الصلاة في بَيت فيه خَمر غير جائزة»؛ وقد يكون ذلك بسبب الرّواية الواردة. وقال أيضاً: «تَجب تَخلية جميع ماء البئر التي سقطت فيها الخَمر»؛ وقد يكون ذلك لأجل التّعبّد ولشدة حُرمتها.

أمّا الملاّ محسن الفيض فيقول:[1]

«إذا أرادوا حَمل الروايات الدّالة على طهارة الخَمر على التّقيّة (كما فعلوا بالفعل)، فليس ذلك بأولى من حَمل الرّوايات الدالة على حُرمة الخَمر على التقيّة، (بمَعنى أنّه لا أولويّة لأيّ من المجموعتيْن من الروايات على الأخرى لحَملها على التقيّة)، لادّعاء أكثر العامّة على نَجاسة الخَمر، في الوقت الذي كان فيه حُكّامهم وسلاطينهم من أشدّ المولعين بشربها، والحَريصين على حيازتها، ممّا كان يُرغمهم أحياناً على الإفتاء بطهارتها. لهذا نرى تناقض حالات التقيّة مع بعضها البعض. ومهما يكن من أمر، فيُمكن حَمل الأمر بغسل المُلاقي للخَمر على الاستحباب لإزالة التناقض بين ذلك وبين الرّوايات الدالّة على طهارة الخَمر».

ثم يُضيف الفيض قائلاً:

«إنّنا نَعمل وفقاً للفتوى المشهورة للفقهاء لقُربها من الاحتياط، بل لأنّها هي الأظهر والأقوى».

هذا، وقد أوردَ الفيض في كتابه (**الوافي**) جُملة من الرّوايات الدّالة على طهارة الخَمر، وسوف نقوم باستعراض بَعضها عند إشارتنا إلى آراء المُحقّق السبزواريّ بعد هذا البَحث مباشرة.

---

(1) مفاتيح الشرايع، ج1، المفتاح (10)، ص72.

وفي كتابه (**الوافي**) وفي مَعرض بيانه حول ذلك، قال الملاّ محسن الفيض:

«**لقد حَمل الشيخ في كتابيه (التهذيب)** و(الاستبصار)، حملَ تلك الأخبار (الدّالة على طهارة المُسكرات) على التقيّة، وذلك لتعارضها - حَسب رأيه - مع قول الله عزّ وجلّ في القرآن الكَريم حيث عبّر سبحانه عن الخَمر بـ(الرّجس)، ثم الأمر بالابتعاد عنها في جملة (فَاجْتَنِبُوهُ). إضافة إلى تناقض هذه الأخبار (الدّالة على الطهارة) مع الأخبار المُعتبرة والمشهورة الأخرى الدّالة على نَجاسة الخَمر».

كان ذلك نقلاً لكلام الشيخ الطوسيّ، أمّا الملاّ محسن الفيض فقد علّق على هذا الكلام بقوله:

«أمّا ما يتعلّق بالتقيّة، فإذا قيلَ إنّ أغلب علماء أهل السنّة قالوا بنَجاسة الخَمر، وقليل منهم نَحى نَحوَ مَن قال بطهارتها ولا يُعتدّ بهؤلاء ولا فتوى أولئك، فكيف يُمكن إذن القول بأنّ الإفتاء بطهارة الخَمر إنّما هو للتقيّة؟».

وقد أجابَ بعضهم على هذا الانتقاد بالقول:

«لا تَنحصر التقيّة في أن يكون رأي شخص ما موافقاً لرأي أو قول عُلماء أهل السنّة، بل قد يكون الغرض من التقيّة أحياناً إصرار حُكّامهم الجَاهلين، وسلاطينهم الغافلين، وولعهم الشّديد بذلك (وهو شُرب المُسكرات وتعاطي الخَمر)، وفي هذه الحالة لن يكون باستطاعة أحد أن يُدلي برأي يَكشف ويُبيّن من خلاله بشاعة فعل السلاطين والحُكّام وفظاعة سلوكهم، وهذا الأمر هو واحد من تلك الأمور. ولا يَخفى على أحد ما كان عليه أغلب حكّام بَني أميّة وبَني العبّاس من وَلع شديد وشغف كبير بالسُّكْر والمَجون، غير آبهين بنَهي الشرع، بل ذُكِر في كُتب التأريخ مراراً أنّ بَعضهم كان يؤمّ صلاة الجماعة وهو ثَمل

وسَكران، فما قيمة أن تكون ملابسهم ملوّثة بالخَمر وأفواههم تفوح منها رائحة الخَمر والمُسكر؟!»

ثم يُضيف الفيض قائلاً:

«يُحتَمَل أن يكون مَعنى (الرّجس) الوارد في الآية الشريفة هو الإثم والمَعصية، وكلّ ما قَبُحَ من الأعمال أو أدّى إلى مُعاقبة صاحبه. فقد وردت كلّ تلك المَعاني لكلمة الرّجس في مَعاجم اللغة، وقيل عن الرّجس أيضاً بأنّه النّجس العُرفيّ، وإضافة عبارة (والْمَيْسِرُ والأَنْصَابُ والأَزْلَامُ) إلى (الْخَمْرُ) في الآية المذكورة، تؤيّد هذا الاحتمال، أمّا المُراد بالأمر بالاجتناب (فَاجْتَنِبُوهُ) فهو اجتناب شُرب الخَمر وتَرك المُداواة بها. وبالجملة، فليس في الآية ما يُشير إلى وجوب غَسل الأقداح أو الأواني من الخَمر حتى يُمكن استنباط أمر النّجاسة منه، وأمّا الأمر الوارد في بعض الرّوايات بغَسل القَدح الملوّثة بالخَمر، فيُحتَمَل أن يكون ذلك مَحمولاً على الاستحباب، إذن، فنَجاسة الخَمر عرف ليس أمراً قطعياً، ولهذا صرّح الشيخ الصّدوق صاحب كتاب (مَن لا يَحضره الفقيه) بطهارة الخَمر».

يقول مؤلّف الكتاب:

لقد صرّح جَمع آخر من الفقهاء الأجلّاء إلى جانب الشّيخ الصّدوق، بطهارة الخَمر، من أشهرهم ابن بابويه (والد الشّيخ الصّدوق)، والجَعفيّ وابن أبي عَقيل العُمانيّ، ونُخبة من المُحقّقين المتأخرين كالمُحقّق الأردبيليّ والسيّد محمّد (صاحب **المَدارك**) والمُحقّق السبزواريّ (صاحب **ذَخيرة المَعاد**)، إضافة إلى فقهاء مَشهورين من أهل السنّة كربيعة (شَيخ مالك بن أنس وأستاذه) وداود الظاهريّ ومحمّد علي الشوكانيّ.

وفيما يَلي سنَختار من بين أولئك كَلام الملاّ محمّد باقر

السّبزواريّ الذي كان مُعاصراً للمُلاّ محسن الفيض وأحد أصحابه، كما كانت لهما مدارسات ومناقشات علميّة كثيرة مَشهودة.

يقول الملاّ محمّد باقر السّبزواريّ في كتابه الموسوم (**ذَخيرة المَعاد**)[1]:

«القول المَشهور لدى الإماميّة هو نَجاسة الخَمر، وادّعى الشيخ والسيّد وابن زهرة وابن إدريس عدم الخِلاف أو إجماع المسلمين على ذلك. أمّا ابن أبي عقيل وهو أحد الفقهاء المتقدّمين فقد أفتى بطهارتها حيث قال: إذا تلوّث لباس أو بَدن الشخص بالخَمر أو أيّ مُسكر آخر، فلا يَلزم غسلهما (أي اللّباس أو الجَسد)، لأنّ الله سبحانه إنّما نَهى عن الخَمر والمُسكرات وحَرّمهما تعبّداً لا لأجل نَجاستها. وكذلك أفتى ابن بابويه بطهارة الخَمر وكلّ مُسكر حيث قال: لا إشكال في الصلاة بلباس ملوّث بالخَمر لأنّ الله إنّما حرّم شُربها ولم يُحرّم الصلاة باللّباس الملوّث بها. وقد نَسبَ الشّهيد الأوّل إلى الجَعفيّ في كتابه الموسوم (الذّكرى) بأنّه يُوافق ابن أبي عَقيل والشّيخ الصّدوق على قولهما بطهارة الخَمر، في حين تردّد المُحقّق الحليّ كما هو واضح في كتابه (المُعتبر) في نَجاسة أو طهارة الخَمر، والرّوايات مُختلفة في هذا الباب...».

ثم يُضيف السّبزواريّ قائلاً:

«وأمّا دَليل القائلين بطهارة الخَمر فهي مجموعة من الرّوايات التي تَظهر فيها طهارتها».

وإليك عزيزي الباحث بَعضاً من تلك الرّوايات:

1) ـ صحيحة الحَسن بن أبي سارة التي يقول فيها: «**قلتُ للإمام**

(1) الطبعة الحَجريّة بدون رقم الصفحة، مَبحث الطهارة.

أبي عبد الله الصّادق عليه السلام : سُكِب شيء من الخَمر على لباسي، فهل أقدر على الصلاة به قبل غسله؟ فقال عليه السلام : لا بأس بذلك، إذ لم يَشمل لباسك!».

2) ـ نقل الشّيخ الصّدوق في (قرب الإسناد) عن صحيحة عبد الله بن جَعفر الحِميريّ، عن علي بن رئاب أنّه قال: «**سألتُ الإمام الصّادق عليه السلام عن اللّباس الملوّث بالخَمر والنّبيذ هل أغسله ثم أصلّي؟ قال عليه السلام : صَلّ فيه إلاّ أن تكون الخَمر قد لوّثت كلّ لباسك، فاغسل مكان تلوّث اللّباس بالخَمر لأنّ الله سبحانه لم يُحرّم إلاّ شُربها!**».

3) ـ جاء في رواية موثّقة عن عبد الله بن بَكير أنّه قال: «**كنتُ جالساً عند الإمام أبي عبد الله عليه السلام إذ جاءه رَجل فسأله عن اللّباس الملوّث بالخَمر والنّبيذ، فقال الإمام عليه السلام : لا بَأس في ذلك!**».

4) ـ وردَ في رواية الحَسن بن موسى الخيّاط أنّه قال: «**سألتُ الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام عن رجل شرب الخَمر فسقطت قطرة منها من فَمه على لباسي. فقال عليه السلام : لا بَأس في ذلك!**».

يقول المُحقّق السبزواريّ:

«**بالإمكان اعتبار هذه الرّواية صحيحة وإلحاقها بالرّوايات الصحيحة الأخرى**». ثم نقل العَديد من الرّوايات الأخرى بالمَضمون نفسه حول طهارة الخَمر، وقال: «**يمكن تأويل هذه الروايات وحَملها على التقيّة لأنّ أكثر الحكّام الأمويّين والعبّاسيّين في زَمن الأئمة كانوا مولعين وحَريصين على شُرب الخَمر، ولا نَستبعد اعتقاد أولئك الحكّام وظنّهم بطهارة الخَمر، ومن هذا الباب فضّلَ أئمة الهُدى التقيّة، وعند ذلك يَمكن أن تَصدر عنهم عليهم السلام أحاديث من هذا القَبيل في ظروف التقيّة**».

هذا مع العِلم أنّ فتاوى أهل السنّة المشهورة لم تكن كذلك.

ويُضيف السبزواريّ قائلاً:

«يَقتضي التّحقيق في هذه المسألة القول بإمكانية تَرجيح الأخبار الدالّة على طهارة الخَمر لاشتمالها على العَديد من الأخبار الصحيحة، والتي تدلّ دلالة واضحة على طهارة الخَمر، ويُستبعد تأويلها وحَملها على التقيّة، وذلك لعدم اشتهار القول بطهارتها عند أهل السنّة، وكان مَذهبهم هو الغالب والسّائد في ذلك الوقت، ولو كان الحُكّام الأمويون والعباسيون مُصرّين على كَون الخَمر طاهرة كلّ ذلك الإصرار الذي وُصِف ورُوي، لبادرَ كبار ومشاهير فُقهائهم بالإفتاء بطهارتها سواء بتأثّرهم بنفوذ حكّامهم أم خَوفهم أو اتّباعهم للتقيّة».

لكنّ الأظهر هو أنّ خُلفاء بَني أميّة وبَني العبّاس الذين كانوا مُعاصرين للإمام الباقر عليه السلام والإمام الصّادق عليه السلام لم يكونوا يتظاهرون بشُرب الخَمر أو النّبيذ، بل كانوا يفعلون ذلك سرّاً.

وعلى الرّغم من مسألة حَمل الروايات الدالّة على طهارة الخَمر على التقيّة، مرهونة ببَحث تلك الروايات وإسقاطها من الاعتبار، إلاّ أنّ القيام بذلك غير جائز إلاّ في الحالات الضروريّة.

أمّا النقطة الأخرى فهي شيوع حَمل الأوامر والنّواهي في أخبارنا على الاستحباب والكراهة حتى أنّه ليُقال: إنّما الأمر في الحقيقة في الاستحباب، والنّهي في الحقيقة في الكَراهة، وهذه المسألة واضحة بالنسبة لنا ومُسلَّم بها. إذن، فالجَمع بين الأخبار بهذا الشكل، أي أن نَحمل النّهيَ والاجتناب عن الخَمر على الكراهة، هو الأفضل والأنسب.

وعلى الرّغم من تأييد أصل الطهارة والعموميّات للأخبار الدالّة على طهارة الخَمر، وهي العموميّات نفسها الدالّة على طهارة الماء

وكونه مُطهِّراً إطلاقاً وعموماً، بما في ذلك الماء المُلاقي للخَمر، يُمكننا أيضاً الاستناد إلى ظاهر القرآن الكَريم لإثبات تلك الطهارة، لأنّه في حال وجود الماء المُلاقي للخَمر لا بدّ من اجتنابه على أساس القول بنَجاسته. أمّا مُقتضى الآيات الشريفة فهو إمكانيّة التوضّؤ والغسل بذلك الماء، ولا يُمكن العدول عنه إلى التيمّم...

65
طهارة عصير العنب المَغليّ

يَعتبر مَشهور الفقهاء عصير العنب المَغليّ نَجساً قبل أن يتبخّر ثلثاه (2/3)[1].

والقول المشهور في ذلك هو: «إذا غليَ عصير العِنب فقبل أن يذهب (يتبخّر) ثلثاه ويبقى ثلث واحد منه فقط، يكون نَجساً على الأقوى الأحوط»[2].

يقول المُلاّ محسن الفيض:

«دَليل هذه الفتوى غير مَعلوم لديّ، وكذلك الشّهيد الأوّل فهو لم يَعثر على دَليل لها، أمّا ابن أبي عقيل فقد صرّح بطهارته[3] ووافقه على ذلك الشّهيد الثاني وولداه»[4].

ومن بين المتأخّرين، اعتبرَ آية الله العُظمى الحاج ميرزا محمّد الفيض عَصير العنب المَغليّ طاهراً إطلاقاً.[5]

---

(1) مفاتيح الشرايع، ج1، ص73.

(2) توضيح المسائل، الطبعة التاسعة، ص45، المسألة (304).

(3) أي عَصير العنب الذي لم يَذهب ثلثاه.(المترجم)

(4) مفاتيح الشرايع، ج1، ص73، المفتاح (81).

(5) ذَخيرة العباد، الطبعة السادسة، ص51.

66
طهارة أهل الكتاب
(اليهود والنّصارى والمَجوس)

اختلفَ فقهاء الشيعة في طهارة أو نَجاسة أهل الكِتاب من اليهود والنّصارى والمَجوس. لكنّ مَشهور الفقهاء قال بنَجاسة الكفّار إطلاقاً، بل ادّعى بعضهم الإجماع على نَجاستهم، كصاحب (**الجواهر**) الذي اعتبرَ نَجاسة الكفّار أمراً مُجمَعاً عليه.[1]

قال المُحقّق الأردبيليّ:

«إذا لم يَثبت الإجماع فلن يَخلو القول بنجاسة جميع الكفّار من أهل الكِتاب، (بما فيهم اليهود والنّصارى والمَجوسيّ والمُرتدّين والخوارج والغُلاة والنّواصب) من الإشكال».[2]

أمّا الملاّ محسن الفيض، فقد قال في كتابه (**مفاتيح الشرايع**):[3]

«صرّح أغلب الفقهاء بنجاسة الفرق الثلاث (اليهودية والمسيحيّة والمَجوسيّة) وذلك لشركِهم، وأنّ الآية الشريفة في سورة التوبة (البراءة) إنّما هي نازلة بحقّهم[4]، وذلك لورود الرّوايات الصحيحة (التي دلّت على نَجاستهم)».

أمّا فقهاء الشيعة المتقدّمون مثل ابن أبي عَقيل العُمانيّ وابن جُنيد الإسكافيّ فقد قالا بطهارة أهل الكِتاب، مستندين إلى الآية الشريفة: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ

---

(1) جواهر الكلام، ج6، ص43.

(2) مجمع الفائدة والبرهان، ج1، ص322.

(3) ج1، ص70

(4) الآية الشريفة هي: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾. (التوبة: 31)

﴿وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ . . .﴾[1]، وهذا يشمل كلّ ما كان يتعاطى به أهل الكِتاب. أمّا دَليلهما الآخر على طهارتهم فهو الرّواية الصحيحة والمشهورة التي تَعتبر أهل الكِتاب طاهرين. وقد قام بعض الفقهاء بالإجابة على تلك الأدلّة والقول المَشهور وردّها، وقالوا في ذلك: إنّ الآيتيْن اللتيّن استند إليهما الفقهاء لا تتضمّنان صراحة نَجاسة أهل الكِتاب (لذا فيَجب حَمل الرّوايات الصحيحة المُستَنَد إليها على الكَراهة).

أمّا الآيتان فهما (1) ﴿«اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ و(2) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾[2]، وتشير الأخيرة إلى أنّ المُشرِكَ نَجسٌ. لكنّ إذا استطاعوا إثبات أنّ أهل الكِتاب مُشركون، وأنّ كلمة ﴿الْمُشْرِكُونَ﴾ تشملهم، فلا رَيب في إمكانية إثبات نَجاسة أهل الكِتاب.

وهناك جماعة، ومنهم الإمام الفَخر الرّازي، قال في مَعنى قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ﴾: «يُستفاد من كلمة ﴿إِنَّمَا﴾ ومَعنى الحَصْر الموجود في الآية الشريفة، أنّ المُشركين هم الأفراد النّجسون من بين عموم البَشر».

وقال الإمام الفَخر الرّازي بنَجاسة المُشركين، وأبدى تعجّبه من أبي حَنيفة الذي اعتبرَهم طاهرين، قائلاً: «كَيف وعلى أيّ دَليل قال أبو حَنيفة بطهارة المُشركين؟».

أمّا المُحقّق الأردبيليّ فقد قال:[3]

(1) سورة المائدة، الآية (5).

(2) سورة البراءة، الآية (29).

(3) مجمع الفائدة والبرهان، ج1، ص319.

«لقد اعترضَ الإمام الفَخر الرّازي على أبي حَنيفة، وتعجّب لعَدم اعتبار الأخير الكُفّارَ نَجس، في حين يعتقد بنجاسة بعض المسلمين، وهو (يَعني أبي حَنيفة)، يزعم أن لا نَجس إلاّ المُسلم عندما قال أبو حنيفة بطهارة غُسالة الكفّار لاعتبار أنّ تلك الغُسالة لم تكن رافعة للنّجاسة أو الحَدَث، هذا في الوقت الذي حكمَ بنجاسة غُسالة المُسلمين».

لكنّ الملاّ محسن الفيض يقول: [1]

«يتمسّك مَن يقول بنَجاسة أهل الكِتاب بآيتيْن تُشيران إلى المُشركين، يريدون بهما إثبات أنّ أهل الكِتاب مشمولون بحُكم تلكما الآيتيْن. إذن فهم (أي أهل الكِتاب) نَجس. لكنّ الاستدلال بالآيتيْن المذكورتيْن لإثبات نَجاسة أهل الكِتاب مُشكِل لأنّهما لا تتضمّنان المَطلوب صراحة، وذلك لأنّ نسبة الشّرك إلى أهل الكِتاب لا يُمكن أن تتّخذ المَعنى الحَقيقيّ للشّرك، وهو أيضاً ما لا يَقبله عُرف المشرّعين. أمّا ما يُستَفاد من باقي الآيات فمُخالفٌ لذلك حيث وُضِعَ المُشركين في مُقابل أهل الكتاب».

لننظر على سبيل المِثال إلى الآيات التالية:

1) ـ ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾ [2].

2) ـ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟﴾ [3].

---

(1) مفاتيح الشرايع، ج1، ص71.

(2) سورة البيّنة، الآية (1).

(3) سورة الحَجّ، الآية (17).

يقول الفيض: [1]

«صرّحَ القائلون بنجاسة أهل الكِتاب (في مَعرض ردّهم على فتوى ابن جُنيد وابن أبي عَقيل)، بما يلي: وردت كلمة (طَعَامُ) في الآية الشريفة (5) من سورة المائدة، وقد أُطلِقَت هذه الكَلمة في النّصوص والرّوايات على الحبوب (مثل الحنطة والشّعير والعَدس والحمّص، وليست تشمل كلّ أنواع الطعام كما يتبادر إلى الأذهان). أمّا الرّوايات الصحيحة والمشهورة الدّالة على طهارة أهل الكِتاب فكلّها مَحمولة على التقيّة!».

ثمّ يُضيف الفيض قائلاً:

«لكنّ الأفضل حَمل الروايات الصحيحة الدّالة على نَجاسة الكفّار من أهل الكتاب، وهو ما استندت إليه الأغلبيّة، الأفضل حَملها على الكَراهة (بمَعنى حَمل مَفاد الروايات الصحيحة التي تضمّنت النّهي عن الاتصال بأهل الكِتاب على الكَراهة لا الحُرمَة)، لأنّ الرّوايات الحَسنة تؤيّد دلالتها على الكَراهة. بل لقد وردَ في أغلب النّصوص أنّ السّبب في الأمر باجتناب الكافِر الذّمّي إنّما يكمن في مُعاقرَتهم للخَمر والإدمان عليها وأكلهم لَحم الخنزير (وبهذا فهم نَجس بالعَرض)».

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ البَحث في نَجاسة أهل الكتاب يرتكز على الطهارة أو النّجاسة الذاتيّة لهم، والنّجاسة الذاتيّة تلك هي موضع الخِلاف بين الفقهاء. فالذين يَعتبرون أهل الكتاب نَجس بالذّات يقولون أنّ مَثَلَهم كمَثل الوَثنيّين والمُشركين، وجميعهم في زُمرة أعيان النّجس، فهم لا يَطهرون بمُجرّد الغسل؛ في حين لا نَجد النّجاسة العَرضيّة لأهل الكِتاب موضوع البَحث لدى الفقهاء.

ويُقصَد بالنّجاسة العَرضية أنّه لمّا كان أهل الكِتاب لا يتورّعون

(1) مفاتيح الشرايع، ج1، ص71.

عن شُرب الخَمر وأكل لَحم الخنزير، فإنّ نجاستهم هي نَجاسة عَرضيّة، مَثلهم في ذلك كمَثل المُسلم الذي يتنجّس إثر اتّصاله بنَجس ما، وهذه هي نَجاسة عَرضية كما نَعلم إذ يُمكن إزالتها بالغسل.

ومهما يكن من أمر، فإنّ النّجاسة العرضيّة كانت دَوماً هي الغاية في الرّوايات، على الأقلّ في بعض مواردها، فقد سُئِلَ الإمام عليه السلام في رواية من الرّوايات الصحيحة حول مَسّ المَجوسيّ، فقال عليه السلام: إذا كانَ المَجوسيّ مَغسول اليَديْن، فلا بأس في التّعامل مَعه.[1]

وتدلّ مثل تلك الأخبار على أنّ المَقصود بنجاسة أهل الكِتاب هو خبائثهم، ونجاساتهم الباطنيّة، وقُبحَ مَسلكهم، ورداءة رأيهم (وليس نجاستهم الظاهريّة). وليس المُراد هو لزوم غسل كلّ ما يَتّصل بهم أو يكون بتماس معهم. وقد ورد في العَديد من النّصوص الروائيّة جواز استئجار المرأة اليهودية أو النصرانيّة لإرضاع الطفل الرّضيع المُسلم[2]. وعلى كلّ حال، فقد تمّت نسبة القول بطهارة أهل الكِتاب إلى الشيخ الطوسي في (**النّهاية**) والشّيخ المُفيد في (**المسائل الغريّة**) وابن أبي عَقيل وابن جُنيد الإسكافيّ، وتَبعهم على ذلك السيّد صاحب (**المَدارك**) والمُحقّق السبزواريّ صاحب (**ذَخيرة المَعاد**) والمُلاّ محسن الفيض صاحب (**مفاتيح الشرايع**).[3]

67
ذَبائح أهل الكتاب

جاء في كتاب (**مفاتيح الشرايع**)[4] ما يلي:

---

(1) مفاتيح الشرايع، ج1، ص7.

(2) المَصدر نفسه، ص225.

(3) راجع: «كَنز العرفان في فقه القرآن»، من مطبوعات مكتبة (مرتضوي)، ج1، الهامش (50).

(4) الجزء (2)، ص(195).

«وفقاً للرّأي المشهور، فإنّه يُشترَط أن يكون الذّابح للحيوانات كالغنم وغيرها مُسلماً، أو بحُكم المُسلم كالطفل، لذا فلا يَحلّ ما يذبحه الكافر، سواء أكان من أهل الكتاب (كاليهود والنّصارى والمَجوس) أو من غيرهم».

لكنّ ابن بابويه وابنه الشيخ الصّدوق والحَسن بن أبي عَقيل العُمانيّ وابن جُنيد الإسكافيّ، خالفوا المشهور فيما يتعلّق بذبائح أهل الكتاب.

فأمّا المَشهور من القول فأدلّته:

1) ـ الآية الشريفة ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ...﴾[1]، فقيلَ في ذلك: لأنّ الكفّار لا يذكرون اسم اللهِ تعالى عند الذّبح، لذلك لا تحلّ ذبائحهم. وحتى لو ذَكروا اسم الله تعالى عنده فإنّ ذلك لا يَنفع لأنّ عقيدتهم غير صحيحة بشأن الله سبحانه وتعالى ممّا لا يَليق بشأنه عزّ وجَلّ.

2) ـ النّصوص المُعتبرة التي نَهت عن أكل ذبائح أهل الكِتاب. وفيما يلي على سَبيل المثال بعض تلك الرّوايات التي ذَكرها صاحب **(الوافي)**[2] بهذا المضمون:

أ ـ قال الرّاوي: سُئِلَ الإمام أبي عبد الله الصّادق عليه السلام عن ذبيحة الكافِر الذّميّ، فأجابَ عليه السلام: **لا تأكلوا ذُكِر اسم الله عليها أم لم يُذكَر.**

ب ـ سُئِل الإمام أبي جَعفر عليه السلام عن ذبائح النّصارى يجوز أكلها؟

---

(1) سورة الأنعام، الآية (121).

(2) المُجلّد الثالث، الجزء الحادي عشر، من أبواب صَيد وذبائح أهل الكِتاب والمُشركين، ص36.

فأجابَ عليه السلام : **كانَ الإمام عليّ بن الحُسين عليه السلام ينهى عن أكل ذبائحهم وصيدهم ونكاحهم.**

ت ـ جاء في رواية أنّ المُعلّى بن خنيس وابن أبي يَعفور ترافقا معاً في سَفر، فكان أحدهما يأكل من ذبيحة اليهود والنّصارى، في حين كان الآخر يمتنع عن ذلك، فجاءا إلى الإمام أبي عبد الله عليه السلام وسألاه عن الأمر. فقال عليه السلام : **مَن مِنكما امتنع عن أكل ذبيحتهم؟** فقال أحدهما: أنا يا مولاي. فقال: **قد أحسنتَ صُنعاً.**

ث ـ قال رَجل للإمام الصّادق عليه السلام : جارنا قصّاب ولديه رَجل يهوديّ يَذبح له الغنم، لكي يشتري اليهود من دكّانه. فأجابَ الإمام عليه السلام : **لا تأكل من ذبيحته، ولا تَشتر من دكّانه!**

ج ـ قال الرّاوي: سألتُ الإمام الصادق عليه السلام عن ذبيحة أهل الكتاب، فأجاب عليه السلام : **إنّهم والله لا يأكلون ذبيحتكم فكيف تُحلّون لأنفسكم أكل ذبائحهم؟ يُشترَط في الذّبح ذكر اسم الله عزّ وجلّ ولا تطمئنّ إلاّ لمُسلم** (لذِكره اسم الله تعالى).

ووردَ أيضاً في كتاب (**مفاتيح الشرايع**)[1] ما يلي:

أُجيبَ على الآية الشريفة ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ...﴾[2]، باعتبارها أحد الأدلّة التي استند إليها الفقهاء فقيل: إنّ الغرض من الآية المذكورة هو وجوب ذِكر الذّابح اسمَ الله تعالى عليها ويَجب عدم الأكل من الذبيحة التي لم يُذكَر اسم الله تعالى عليها. فالمَنع في الآية إذن هو بسبب عدم ذِكر اسم الله تعالى على

(1) الجزء (2)، ص159.

(2) سورة الأنعام، الآية (121).

الذبيحة لا بسبب كُفر أولئك، بل اعتبر الشّيخ الصّدوق ذلك شرطاً وأن يُسمَع منهم (أي أهل الكتاب) ذِكرهم لاسم الله تعالى، هذا في الوقت الذي يؤمن فيه كلّ من اليهود والنّصارى بالله سبحانه أيضاً، فإذا قيل بأنّ لهم عقائد فاسدة بشأنه سبحانه لا تَليق به، قلنا: يوجد بين الفرق الإسلامية كذلك من يُنسب إلى الله تعالى أموراً قبيحة ولا تَليق بجَلاله، لا تقلّ قباحة عن تلك العقائد، مع أنّ الآية الشريفة تحمل وجوهاً ومحامل عديدة غير هذه.

والآن، لاحظوا هذه الرواية في كتاب (**الوافي**):

«زرارة عن حمران أنّه قال: سمعنا الإمام أبي جَعفر عليه السلام يقول بشأن ذبيحة النّاصبيّ واليهوديّ والنّصرانيّ: **لا تأكل من ذبيحتهم إلاّ أن تسمعهم يذكرون اسم الله عند الذّبح. ألم تَسمع قول الله عزّ وجلّ «ولاَ تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ»؟**. يقول الرّاوي: فقلتُ: وماذا عن المَجوسيّ؟ قال عليه السلام: **نعم، إذا سمعتَه يذكر اسم الله عليها (أثناء الذّبح) فكُل منها**. ثم أشار الإمام عليه السلام مرّة أخرى إلى قول الله عزّ وجلّ: **ألم تَسمع قول الله عزّ وجلّ «ولاَ تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ»؟**[1]»

ثم يواصل الفيض كلامه في (**مفاتيح الشرايع**) قائلاً:

«بعد بضع روايات، وبعد أن أحلّ الإمام عليه السلام أكل ذبيحة اليهوديّ والنصرانيّ والمَجوسيّ، سأل الرّاوي الإمامَ عليه السلام: وإن ذَكروا اسم المَسيح على الذبيحة؟ فأجابَ الإمام عليه السلام: وإن ذكروا اسم المسيح، لأنّهم يريدون بذلك اسم الله تعالى».[2]

---

(1) الوافي، المُجلّد الثالث، الجزء الحادي عشر، من أبواب ذبائح أهل الكِتاب، ص38.

(2) وسائل الشيعة، 16\89.

ثم يُناقش الفيض في كتابه (مفاتيح الشرايع) الرّوايات التي استُنِدَ إليها في تَحريم ذبائح أهل الكِتاب، فيقول:

«إنّ ما يُستفاد من الروايات الصحيحة تلك هو أنّها لا تدلّ على التّحريم، أمّا الروايات غير الصحيحة، فلو قبلنا دلالتها على حُرمة الذبائح، فإنّها تَبقى غير مُعتبرة، مع أنّه ورد في بعضها عدم الأكل من ذبائح العَرب النّصارى، واختصّ الحُكم هنا بالعرب النّصارى، ولو كان التّحريم عامّاً، فما فائدة هذا التّخصيص؟ أمّا السرّ في اختصاص العَرب النّصارى بالحُكم عن غيرهم فهو لاعتناقهم المسيحيّة عند ظهور الإسلام (بينما كانت المسيحيّة في ذلك الزّمن منسوخة بالإسلام)، لذلك فإنّ اعتناقهم المسيحيّة في ذلك الوقت بالذّات مَرفوض، مع أنّ الروايات التي قيل إنّها دالّة على التّحريم، تتناقض مع الرّوايات الأخرى التي لها سَند أدقّ ودلالة أوضح، وهي تدلّ على جواز ذلك».

ويُضيف أيضاً:

«استندَ القائلون بحليّة ذبائح أهل الكتاب إلى الأدلّة التالية:

1) ـ الآية الشريفة ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾، ومَعلوم أنّ المُراد بالـ(طَعَامُ) هو كلّ ما يُمكن أكله مُطلقاً، وعلى هذا فإنّ ذلك يَشمل ذبائحهم. أو أن يكون المُراد بالطعام ذبائح أهل الكتاب بالخصوص كما فسّره بعضهم، وفي هذه الحالة يُعتبَر هذا نَصّاً بحليّة ذبائحهم. وأمّا الذين قالوا بأنّ المُراد بالطعام هو الحبوب، كما ورد في الأخبار[1]، فهذا مُستبعَد لأنّ حليّة الحبوب لا يَختصّ بأهل الذّمة، بل يَشمل جَميع أصناف الكفّار.

2) ـ الدّليل الآخر على حليّة ذبائح أهل الكتاب، هي الرّوايات

(1) إعتاد الفيض على تسمية الرّواية الضعيفة بـ(الخَبر).

الصحيحة الصريحة والمُستفيضة والتي وردَ في بعضها أنّه قيل إنّ أهل الكتاب لا يذكرون اسم الله على الذبيحة، فقال الإمام عليه السلام: إذا كنتم حاضرين معهم ولم يذكروا اسم الله عند الذّبح فلا تأكلوا من الذّبيحة! وقال عليه السلام أيضاً: إذا كان أحدكم غائباً (ولم يكن حاضراً عند الذّبح ليعلم ما إذا ذكروا اسم الله أم لا) فليأكل من الذّبيحة!». [1]

ثم يقول الفيض في (مفاتيحه):

«الأفضل أنّه بدلاً من حَمل الأخبار الدالّة على حليّة ذبائح أهل الكتاب على التقيّة (كما فعل مشهور الفقهاء)، الأفضل أن نَحمل الأخبار الناهية عن أكل ذبائح أهل الكتاب على الكَراهة لأنّ ظاهر بعض تلك الأخبار دالّ على الكَراهة».

وفيما يلي نختار من (**الوافي**) بعضاً من الرّوايات الدالّة على حليّة ذبائح أهل الكتاب للبَحث والمُطالعة:

1 ـ قال ابن أبي عُمَير: سأل كلّ من جَميل ومحمّد بن عِمران الإمام الصّادق عليه السلام عن ذبائح أهل الكتاب (اليهود والنّصارى والمَجوس)، فقال عليه السلام: **كُلوا من ذبائحهم!** قال بعضهم: إنّهم لا يذكرون اسم الله تعالى عند الذّبح. فأجابَ عليه السلام: **إذا كنتم حاضرين معهم (عند الذّبح) ولم يذكروا اسم الله تعالى فلا تأكلوا**. ثم قال عليه السلام: **إذا كنتم غائبين فكُلوا!**

2 ـ نُقِلَ عن الحَسن بن صفوان عن ابن مَسكان عن محمّد الحلبيّ أنّه قال: سألتُ الإمام الصّادق عليه السلام عن ذَبيحة أهل الكتاب ونسائهم، فقال عليه السلام: **لا بأس في ذلك!**

3 ـ عبد المَلك بن عمرو قال: سألتُ الإمام الصّادق (ع) عن

---

(1) وسائل الشيعة، 16\289؛ راجع أيضاً: كتاب الوافي، للملاّ محسن الفيض، المُجلّد الثالث، الجزء الحادي عشر، ص36.

ذبائح النّصارى، فقال (ع): **لا بأس في ذلك**. قلتُ: **إنّهم يذكرون اسم المسيح عليه**. قال (ع): **إنّهم يريدون بذلك اسم الله!**

4 ـ قال أبو بَصير: سألتُ الإمام الصّادق عليه السلام عن ذبيحة اليهوديّ، فقال عليه السلام: **حلال!** قلتُ: وإن ذُكِرَ اسم المسيح عليه؟ قال عليه السلام: **وإن ذكرَ اسم المسيح عليه، لأنّ مُرادهم بذلك هو الله تعالى**. وهنا، وتحت عنوان (بيان) يُعلّق الفيض بقوله: «**الأظهر أن تكون عبارة (ذبيحة النّصراني) بدلاً من (ذبيحة اليهوديّ)، فقد يكون ذلك سهواً من النّساخ**»[1].

5 ـ قال الرّواي: قلتُ للإمام أبي جَعفر عليه السلام: أمْلِ عليّ حَديثاً أكتُبه. فقال عليه السلام: **وأين ذهبت ذاكرتكم يا أهل الكوفة؟** قلتُ: أريد أن تُمليه عليّ فاكتبه حتى لا يردّ عليّ فيه أحد. فما تقول فدتك نَفسي، في مَجوسيّ ذكر اسم الله وذبح الذبيحة؟ فقال عليه السلام: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾[2]. ثمّ قال عليه السلام: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾[3].

6 ـ قال الرّاوي: سألتُ الإمام أبي الحَسن عليه السلام: قدّمَ لي أحد أقاربي وهو نَصرانيّ هَديّة، دجاجاً مشويّاً، وأهدى لي كذلك صحناً من الفالوذَج[4]، فهل آكل منهما؟ فقال عليه السلام: **لا بأس في ذلك**.

7 ـ قال الإمام الصّادق عليه السلام: **لا تأكلوا من ذبيحة اليهوديّ والنّصرانيّ والمَجوسيّ وكلّ الذين يُخالفون دينكم، إلاّ أن تسمع اسم الله يُذكَر على الذبيحة**.

---

(1) وذلك أنّ الراوي يقول في روايته: وإن ذكرَ اسم المسيح عليه؛ واليهود (كما نعلم) لا يَعترفون بالمَسيح ولا يؤمنون فكيف يذكرون اسمه على الذّبيحة؟(المترجم)

(2) سورة الأنعام، الآية (118).

(3) سورة الأنعام، الآية (121).

(4) شراب حلو يتألف من النشاء والجيلي ويعمل على شكل ألياف أو خيوط. (المترجم).

8 ـ جاء في صحيفة عليّ ﷺ: لا يَذبح أغنامكم يَهوديّ أو نَصرانيّ أو مَجوسيّ وكلّ من خالفكم في دينكم، وإذا فعلوا فكُلوا منها متى ذَكروا اسم الله عليها.

68
قَطع (فَري) الأوداج الأربعة عند ذَبح الحيوان

يُطلق الفقهاء على عملية قَطع الأوداج الأربعة مُصطلَح (فَرْي الأوداج).

و«فَرَيْتُ الشيء أفْريهِ: قطعته لأصلحه؛ وفَرَيْتُ الأرض: سِرتُها وقطعتها؛ وأفْرَيْتُ الأوداجَ: قطعْتُها؛ وأفْرَيْتُ الشّيءَ: شَقَقْته فانْفرى وتَفَرَّى، أي انشقّ».[1] و«الوَدَج والوِداج: عِرقٌ في العُنُق؛ وهما وَدَجانِ، ينتفخان عند الغضب».

والأوداج الأربعة عبارة عن الشّريانيْن والحُلقوم (وهو قَصبة مَجرى التّنفّس) والمَريء (وهو مَجرى الطعام)؛ وقد غلبت عليها جميعاً تسمية الأوداج وليست كلّها بأوداج كما تبيّن.

والقول المَشهور بين العُلماء هو أن يكون ذَبح الحيوان بقَطع الأوداج الأربعة، كما وردَ على سبيل المثال في كتاب (**ذخيرة العِباد**)[2] لآية الله العُظمى الفيض:

«عند ذَبح الحَيوان يَجب قَطع الأوداج الأربعة في عُنُقه عند البُروز الموجود تحت بَلعومه بشكل كامل، ولا يَنفع أن يُقطعَ بعض تلك الأوداج ثم يتريّث الذّابِح حتى يقضي الحيوان نَحبه ثم يَبدأ بقَطع بقية الأوداج، فإنّه بذلك لا يحلّ أكل ذلك الحيوان».

---

(1) الصّحاح في اللّغة للجوهريّ. (المترجم)

(2) الطبعة الخامسة، ص275.

وأمّا الملاّ مُحسن الفيض، فقد أيّدَ القول المَشهور وأوجبَ قَطع الأوداج الأربعة عند ذَبح الحيوان، كما ذَكرَ في كتابه (**مفاتيح الشرايع**)[1] ثم يُبدي رأيه قائلاً: «**يَكفي قَطع الحلقوم عند ذَبح الحيوان على أساس دلالة الرواية الصحيحة**[2]**، ولا يلزم قَطع الأوداج الأربعة**». ثم يُضيف الفيض: «**أيّدَ المُحقّق الحليّ والشهيد الثاني هذا الرّأي**».

ويَجدر بنا هنا أن نتتبّعَ رأي كلّ من المُحقّق الحليّ، كما ورد في كتابه (**الشرائع**) والشّهيد الثاني في (**شَرح اللّمعة**)، وصفة تأييدهما للفتوى المذكورة.

قال المُحقّق الحليّ في كتاب (**الذّباحة**):[3]

«**ولا يَجزئ قَطع بَعضها (أي الأوداج الأربعة) مع الإمكان، هذا في قول مَشهور وفي الرّواية القائلة: «إذا قُطِعَ الحلقوم وخرجَ الدّمُ فلا بأس!»**».

وكما نلاحظ فإنّ المُحقّق الحليّ لا يَعتبر قَطع بعض الأوداج كافياً للذّبح، ويُسند ذلك إلى مشهور الفقهاء، ويقول إنّه لا بدّ من قَطع الأوداج الأربعة مع الإمكان، ثم يَستشهد برواية مُعتبرة تقول: «**إذا قُطِعَ الحلقوم وخرجَ الدّمُ فلا بأس!**».

والمُراد من قوله (الرّواية) المُعتبرة هي رواية (**زَيد الشّحام**) التي مرّ ذكرها، وقد استندَ الملاّ مُحسن الفيض إلى الرواية نفسها، ومن قَبله ابن جُنيد الإسكافيّ الذي اعتبرَ قَطع الحلقوم عند ذَبح الحيوان كافياً. لكنّنا نرى أنّ مشهور الفقهاء قد استندَ إلى رواية عبد الرّحمن بن

---

(1) شرايع الإسلام، طبعة دار الأضواء، بيروت، ج3، ص205.

(2) والرواية الصحيحة هي: «إذا قُطِعَ الحلقوم وخرجَ الدّمُ فلا بأس».

(3) الجزء (2)، ص201.

الحجّاج التي تقول: «**إذا فُرِيَت الأوداج فلا بأس!**». قال مُترجم (**الشرايع**): «هذا إذا كان المَقصود بـ(الأوداج) هو جميعَها (أي الشّريانيْن والحُلقوم والمَريء)، عند ذلك سيكون مَعنى الرّواية هو: **إذا قُطِع بعض تلك الأوداج فإنّ في أكل الذبيحة إشكال (بل يُحرَم أكلُها)**، مع أنّ تلك الرواية تُقابل مَنطوق الرواية الصحيحة لزَيد الشحّام، ولا يمكن أن تتناقض معها. وعلى هذا فليس من دليلٌ مُعتمَد للقول المَشهور. أمّا الشهيد الثاني فيقول[1]: لا يحلّ أكل الحيوان إذا ما قُطِعت بعض أوداجه. ثم يُضيف: قال بعضهم: بل يَكفي قَطع الحلقوم (في حليّة الأكل) لصحيحة زَيد الشحّام عن الإمام الصّادق عليه السلام. ثم أوردَ في كلامه الرواية التي ذكرناها آنفاً، ثم قال: مع أنّ هذه الرواية مَحمولة على الضرورة، فإنّها تتناقض مع الرواية الأخرى».

يقول مؤلِّف الكتاب: المَقصود بالرواية المتناقضة هي رواية عبد الرّحمن بن الحجّاج[2] التي مَضى ذكرها والتي وردَ فيها أنّه «**إذا فُرِيَت الأوداج فلا بأس!**» وذكرنا أنّ بَعض الفقهاء قال أنّ تلك الرواية تُقابل مَنطوق الرواية الصحيحة لزَيد الشحّام ولا يمكن أن تتناقض معها.

69
استقرار حياة الحيوان قبل الذّبح

قال الفيض:

«**لا يلزم قبل ذَبح الحيوان أن تكون حياته مستقرّة**». ويُقصَد بحياة

(1) شَرح اللّمعة، تصحيح وهوامش السيد محمد كلانتر، ج7، ص222.

(2) عبد الرحمن بن الحجاج البجلي سكن بغداد، رمي بالكيسانية، وروى عن أبي عبدالله وأبي الحسن(عليهما السلام)، وبقي بعد أبي الحسن عليه السلام، ورجع إلى الحق، ولقي الرّضا عليه السلام، وكان ثقه، ثقة، ثبتا، وجها، وكان وكيلا لأبي عبدالله عليه السلام؛ قاله العلامة، والنجاشي. ووثقه المفيد في (إرشاده) ومدحه، وروى الكشي وغيره مدحه. (المترجم)

الحيوان المستقرّة بقاؤه حيّاً إذا لم يُذبَح. أمّا الحياة غير المستقرّة فمَعناها احتمال مَوت الحيوان (المُراد ذَبحه)[1] في أيّة لَحظة.[2]

ويُضيف الملاّ محسن الفيض في كتابه (مفاتيح الشرايع):[3]

«يجب أن يتحرّك الحيوان المَذبوح بعد ذَبحه، أو أن يمجّ[4] منه الدّم ويندفع. هذا رأي أغلب الفقهاء للجمع بين النّصوص التي قال البعض منها بهذا والبعض الآخر بذاك، (أي، صرّحت بعض النّصوص بأنّه يجب أن يكون للحيوان المذبوح دم متدفق ومنبجس، في حين قالت نصوص أخرى بوجوب تحرّك الحيوان المَذبوح). واشترط بعض الفقهاء تحرّك الحيوان (عند الذّبح) فقط من دون تدفّق دَمه وانبجاسه، لكنّ القول الأوّل هو الأظهر، بمَعنى أنّه إمّا أن يتحرّك الحيوان المَذبوح بعد ذَبحه، أو أن يمجّ منه الدّم ويتدفّق. وأمّا أنّه يجب أن تكون حياة الحيوان مستقرّة قبل الذّبح كشرط على صحّة الذّبح وحليّة الحيوان المَذبوح، فهي فتوى الشيخ الطوسيّ، وتبعه على ذلك جماعة من الفقهاء فاشترطوا استقرار حياة الحيوان، لكن رَغم ذلك لا يوجد دَليل مُعتَمَد على هذا، وكلّ ما يُمكن قوله حول تلك الفتوى هو ما قاله الشّهيد الثاني من أنّ مَثَل الحيوان الذي لا يمتلك حياة مستقرة كمَثَل المَيتة، ولا أهميّة تُذكَر لذَبحه مع موته بل الأفضل اعتبار المَرض سبباً لعَدم استقرار حياة الحيوان من قَبل وموته من بَعد. وعلى هذا يُمكننا القول بأنّ الحيوان المذكور (في الواقع) لم يُذبَح بَل نَفَق[5]، وبذلك يُعتبر مَيتة».

---

(1) الزيادة بين الأقواس من المترجم.

(2) مفاتيح الشرايع، ج2، ص214.

(3) الجزء (2)، ص201.

(4) مَجَّ الرجل الشرابَ من فِيه، إذا رمى به؛ وانْمَجَّتْ نُقْطَةٌ من القَلَم: ترشَّشَتْ. (الصّحاح في اللغة للجوهريّ. المترجم).

(5) نَفَقَتِ الدابَّة تَنْفُقُ نُفوقاً، أي ماتت.(الصّحاح في اللغة الجوهريّ. المترجم)

ثم يستطرد الفيض قائلاً:

«إنّ التّفسير المذكور ليس سوى اجتهاد مقابل النصّ، لأنّ ظواهر الكتاب العزيز والسنّة الشريفة نَفت لزوم ذلك الشّرط، كالاستثناء الوارد في عبارة (إلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ)، والذي يَشمل (الْمُنْخَنِقَةُ والْمَوْقُوذَةُ والْمُتَرَدِّيَةُ والنَّطِيحَةُ) في الآية الشريفة (3) من سورة المائدة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ...﴾».

ثم يُعلّق الملاّ محسن الفيض على ذلك كلّه بقوله:

«وردت روايتان صحيحتان في تفسير الآية الشريفة المذكورة: إذا وقعتَ على حيوان فرأيتَ عينيه تتحرّكان أو يُحرّك ذيله أو أُذنيه فاذبحه وكُلْ منه!»[1].

وهناك حَديث مُستفيض يُفيد مَعنى هذا الحَديث الصحيح، حيث يقول: إذا شككتَ في استقرار حياة الحيوان وكان يحرّك عينيه أو أُذنيه فاذبحه وكُلْ منه.

قال نَجيب الدّين يَحيى بن سَعيد الحليّ: **«إنّ شَرط استقرار حياة الحيوان ليست من طرقنا نحن (الشيعة الإمامية الإثني عشرية)؛ وهو ما أيّده الشهيدان الأوّل والثاني، حيث قال الأخير: الأفضل هو العَمل وفقاً لذلك».**

وبمناسبة إشارة الملاّ محسن الفيض إلى فتوى الشّهيدَيْن في **(مفاتيح الشرايع)**، لا بأس في أن نستعرض رأيهما، (وأقصد رأي الشّهيدَيْن)، في كتاب (شَرح اللّمعة):

---

(1) وسائل الشيعة، 16\262.

«أوجبَ الشّهيد[1] في الذبيحة أموراً سبعة، هي: (1) أن يكون فَري الأعضاء بالحديد مع القدرة عليه؛ (2) استقبال القبلة بالمذبوح لا الذّابح؛ (3) التسمية عند الذبح (وهي أن يُذكر اسم الله تعالى)؛ (4) إختصاص الإبل بالنّحر والذّبح للحيوانات الأخرى؛ (5) قطع الأعضاء الأربعة في المذبوح وهي المريء (وهو مجرى الطعام والشراب المتصل بالحلقوم - وهو للنفس أي المُعَدّ لجريه فيه)، والوَدجان (وهما عِرقان يكتنفان الحلقوم)؛ (6) الحركة بعد الذبح أو النحر أو خروج الدم المعتدل وهو الخارج بدفع لا المتثاقل؛ (متابعة الذّبح حتى يستوفي الذّابح قطع الاعضاء».

وقال الشّهيدان في المسألة السادسة:

«يجب على الحيوان الحركة بعد الذبح او النحر أو خروج الدم بدفع، فلو انتفيا حُرِّم لصحيحة الحلبيّ على الأول (وهو لزوم الحركة)، ورواية الحسين بن مسلم على الثاني (وهو لزوم خروج الدّم بعد الذّبح أو النّحر). وصرّحَ جماعة باجتماعهما وآخرون بالحركة وحدها، لصحة روايتها، وجهالة الأخرى بالحسين. ولكن المُصنِّف هنا وغيره من المتأخرين اشترطوا مع ذلك أمراً آخر كما نَبّهَ عليه بقوله: (ولو علم عدم استقرار الحياة حُرِّم) ولم نَقف لهم فيه على مُستند.[2]»

---

(1) هو أبو زكريا يحيى بن أحمد بن يحيى بن الحسن بن سعيد الهذلي، العالم الفاضل الفقيه الورع الزاهد الأديب النحويّ المعروف بـ(الشيخ نجيب الدين) ابن عمّ المحقق الحلي، وسبط صاحب (السرائر) رضوان الله عليهم أجمعين. قال ابن داود في حقّه: شَيخنا الإمام العلاّمة الورع القدوة، جامع فنون العلم الأدبية والفقهية والأصولية، أورع فقهاء زماننا وأزهدهم. له كتاب (الجامع للشرايع) و(نزهة الناظر) وغير ذلك. روى عنه العلامة الحلي والسيد عبدالكريم بن طاووس؛ وُلد سنة (601هـ) وتوفي ليلة العرفة سنة (689هـ) وقبره موجود في الحلة.

(2) شرح اللّمعة الدمشقيّة، تصحيح وتحقيق السيد محمد كلانتر، ج7، ص223.

وعقّبَ الشهيد الثاني على ذلك بعد هذا بقوله: «واعتبر جماعة اجتماعهما، وآخرون الحركة وحدها لصحة روايتها، وجهالة الأخرى بالحسين، وهو الأقوى».

أمّا فيما يتعلّق بمِقدار حَركة الحيوان بَعد الذّبح أو النّحر، فإنّ رواية الحلبيّ والروايات الأخرى صرّحت بالاكتفاء ولو بطرف العين أو تحريك الذنب أو الأُذن، من غير اعتبار لأمر آخر، (بمَعنى أنّهم لم يتشرطوا خروج الدّم في ذلك).

لكنّ الشهيد الأوّل وآخرين من الفقهاء المتأخرين اشترطوا وجوب أمر آخر، ذكره الشهيد بقوله: «ولو عُلِمَ عدم استقرار الحياة حُرِّم». والخلاصة، لا بدّ من أن تكون حياة الحيوان قبل الذّبح مستقرّة.

ويقول الشهيد الثاني: «ولكن المُصنِّف هنا وغيره من المتأخرين اشترطوا مع ذلك أمراً آخر كما نَبّه عليه، ولم نقف لهم فيه على مستند. وظاهر القدماء كالأخبار الإكتفاء بأحد الأمرين أو بهما من غير اعتبار استقرار الحياة». وأمّا الآية الشريفة ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ...﴾، فتُشير إلى عدم وجوب استقرار حياة الحيوان.[1]

ونقل زرارة تفسير الآية المذكورة عن الإمام الباقِر عليه السلام أنّه قال: **فإن أدركتَ شيئاً منها وعينٌ تطرف أو قائمة تركض أو ذَنَبٌ يمصع**[2]،

(1) وسائل الشيعة، الطبعة القديمة، ج3، كتاب الذبائح، ص40.

(2) مَصَعَتِ الدّابةُ بذَنَبِها: حرّكته.(الصّحاح في اللغة للجوهريّ. المترجم).

فقد أدركتَ ذكاته، فكُله[1]. **وهناك أخبار أخرى كذلك فيها دَلالة مُشابهة**[2].

ثم يستطرد شارح (اللّمعة) بقوله:

«**ذكر الشهيد الأوّل في كتابه (الدّروس)**، نقلاً عن الشيخ نَجيب الدّين[3]، قوله: إنّ اشتراط استقرار حياة الحيوان عند الذّبح إنّما هو مأخوذ عن المذهب المانويّ. وقد عقّب الشهيد الثاني على ذلك بقوله: ما أحسن ما قاله نَجيب الدّين، والأقوى عدم اشتراط استقرار الحياة. لذلك فإنّ الحيوان الذي يكون على مَشارف المَوت، والحيوان الذي أكلَ منه السّبع ولم يَنفق بعدُ وغير ذلك، فإنّ الشّرط فيها هو الحركة بعد ذَبحها وإن لم يمتلك حياة مستقرّة».

70
حَقّ المارّة (المُشاة)

يُقصَد بـ(حَقّ المارّة) أو (حَقّ المُشاة) حَقّ الذين يمرّون بالمَزارع والبساتين.

في البدء، نودّ أن نُشير إلى قول مشهور الفقهاء، ثم نعرض لرأي المُلاّ محسن الفيض الذي خالفَ فيه رأي المشهور. حَول هذه المسألة، قال الشهيد الأوّل في (**اللّمعة**)[4]: «يجوز للمارّة بالبساتين

---

(1) الحديث هو: محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أذينة، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: كُلْ كُلّ شيء من الحيوان غير الخنزير والنطيحة والمتردية وما أكلَ السّبع، وهو قول الله عزوجل: (إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ)، فإنْ أدركتَ شيئاً منها، وعين تطرف أو قائمة تركض أو ذَنَبٌ يمصع، فقد أدركتَ ذكاته، فكُلْه.(المترجم)

(2) كصحيحة الحلبيّ التي مرّ ذكرها وبعض الروايات الأخرى.

(3) مرّت ترجمته.

(4) طبعة (كلانتر)، ج3، ص371.

والمزارع أكل التّمر شرط عدم القَصد وعدم الإضرار بالمحصولات والأشجار في تلك الأماكن». وعقّب الشهيد الثاني على كلام الأوّل قائلاً: «أجاز أكثر الفقهاء ذلك، وقد روى ابن أبي عُمير هذا الجواز في حديث مُرسَل عن الإمام الصّادق عليه السلام، ورواه آخرون أيضاً».

أمّا الاشتراط على المارّة بعَدم القَصد فإنّما هو لدلالة ظاهر المُرور على ذلك، والمقصود هو قُرب طريق المارّة من تلك المزارع أو البساتين، لا أن يكون الطريق مارّاً في وسط تلك الأماكن أو قاطعاً إيّاها. وأمّا اشتراطهم بعدم الإضرار بالمحصولات والأشجار في تلك الأماكن، فهو لأجل الحَديث الذي رواه عبد الله بن سِنان عن الإمام الصّادق عليه السلام أنّه قال: **يأكل منها ولا يُفسِد!** واشترط بعض الفقهاء على جواز ذلك أيضاً عدم العِلم بكراهة مالِك البُستان، بل ذهب بعضهم إلى عدم الظنّ بالكراهة كذلك، واشترط آخرون أن تكون الفاكهة على أشجارها (لا أن تكون مقطوعة ومُهيّأة).

وأضاف الشّهيدان قائلَيْن:

«الأفضل ترك حقّ المارّة أصلاً، لوقوع الخلاف فيه خصوصاً مع ورود الروايات كذلك في مَنعه، وهي روايات تؤيّدها نصوص القرآن الكريم، واجتناب أكل أموال الآخرين بالباطل ومن دون رضى المالكين، إضافة إلى تقبيح التصرّف والتجاوز على أموال الناس. وبالنّظر إلى الأخبار الدّالة على النّهي والمنع، والتي عادة ما يتمّ تقديمها على الأخبار التي تتضمّن الجواز والرّخصة، فمِن جهة نرى أنّ الروايات الدّالة على الجواز إنّما هي خَبر واحد، وقد نهى العديد من الفقهاء العَمل بالخَبر الواحد - وإن كان موافقاً للأصل - فما بالُكَ بالعَمل بالرواية المتعلّقة بحقّ المارّة والمناقضة للأصل!».

جاء في كتاب (**مبادئ الفقه والأصول**)[1]: حقّ المارّة هو حَقّ العابرين والمارّين بالمَزارع والبساتين في الاستفادة من المحاصيل الزراعية والفاكهة التي تكون في طريق سَيرهم، شَرط أن لا تكون تلك المَزارع والبساتين مُحاطة بالجدران أو الأسوار أو الأسلاك الشائكة وغير ذلك. ويجوز ذلك للمارّين بتلك المَزارع والبساتين صُدفة على غير موعد. ولمُخالفة هذا الحُكم للقواعد، قيّدَ بعضهم ذلك بعدم علم المالِك أو عدم الظنّ بكراهته. بل قال بعضهم: يجوز الأكل من تلك المَزارع والبساتين شرط أن يكون الآكِلُ عالماً برضى المالك.

أمّا الملاّ محسن الفيض فقد قال:[2]

«أفتى مشهور الفقهاء بجواز استفادة المارّة من مزارع النّخيل أو الفاكهة أو البساتين الأخرى، من دون أن يكون قاصداً مِن قَبْل المرور من هناك، فله أن يتناول من محاصيل تلك البساتين والمَزارع، من غير إفساد أو تَخريب فيها، ومن غير أن يَحمل من تلك المحاصيل شيئاً معه. لكنّ الأقوى مَنع ذلك والنّهي عنه».

وقد استند مشهور الفقهاء على بعض النّصوص، منها مُرسلة ابن أبي عُمير وهو لديهم قوّي الرواية الصحيحة. وفيها أنّ الرّاوي سأل الإمام عليه السلام عن الرّجل يمرّ بالبستان أو المزرعة فيتناول من محاصيلها دون علم المالِك، سواء في ضرورة أم في غير ضرورة. فأجابَ الإمام عليه السلام: **لا بأس في ذلك!**

قال الفيض:

«هذا العمل مُحرّم وغير جائز، وقد أفتى الشريف المُرتضى

---

(1) تأليف الدكتور علي رضا فيض، الطبعة الحادية عشرة، ص306.

(2) مفاتيح الشرايع، ج2، ص223.

وجماعة أخرى من الفقهاء بمَنع ذلك، لأنّ حُرمة أموال الآخرين وقُبح التّصرف في أموالهم (دون إذنٍ منهم)[1] هو مبدأ وأصلٌ ثابت. إضافة إلى هذا، فقد تمّ مَنع هذا العمل حيث نَهى الله سبحانه عن التّصرف في أموال الآخرين من دون رضاهم. وهناك رواية صحيحة كذلك ورد فيها الإمتناع عن هذا العمل حيث تقول: لا يحلّ للمارّ أخذ أو تناول شيء من البستان[2]. علاوة على خَبر يسأل فيه الرّاوي الإمامَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عن الرّجل يمرّ بالبستان ويأخذ من قطوفه وعناقيده. فأجابَ الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ: لا! (ومعناه: لا يَجب عليه فعل ذلك). فسأله الراوي ثانية: وما قيمة عنقود في البستان؟ فقال الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ: إذا كان كلّ من يمرّ من ذلك البستان سيأخذ من عناقيده، فلن يبقى لصاحب البستان شيء!».

وبعد اعتباره المَنع أقوى من غيره، يعلّق الفيض قائلاً: «لا شكّ في أنّ الجَمع بين الأخبار يقودنا إلى القول: أنّ المُراد بـ(سيأخذ) والمُنِع، هو الاصطحاب وليس الأكل كما أشارَ إلى ذلك الشيخ الطوسيّ، وهذا لا يخلو من قوّة. ويمكن كذلك الجَمع بين الأخبار بشكل آخر، والقول بتخصيص جواز الأكل برضى المالِك وإجازته وإباحته ذلك. واشترط بعضهم جواز الأكل بعَدم العلم بكراهة المالِك، وآخرون بعدم الظنّ بكراهته، وخصّ غيرهم المَنع بالمَزارع والمحاصيل الزراعية، وأجازوا التناول من فواكه الأشجار».

71
حليّة أو حُرمة الحيوانات المائية

جاء في (مفاتيح الشرايع)[3] حول حليّة وحُرمة أكل الأسماك

(1) الزيادة بين الأقواس من المترجم.
(2) وسائل الشيعة، 15\15.
(3) الجزء (2)، ص184-185.

التي ليس لها قِشر (فِلْس): قالوا: لا يجوز أكل أيّ حيوان مائيّ (بَحريّ) ليس على صورة السّمك، ما عدا الطيور البحريّة، من دون خلاف عندنا نحن الإماميّة؛ لكنّني لم أعثر على دَليل لذلك. ووردَ في إحدى الرّوايات: يجوز أكل كلّ حيوان بَحريّ له ما يشبهه من الحيوانات في البرّ ممّا يُؤكَل لحمه، ولا يجوز أكل أيّ حيوان بَحريّ له ما يشبهه من الحيوانات في البرّ ممّا لا يُؤكَل لحمه.[1]

وممّا لم يُخْتَلَف على جواز أكله عند المسلمين كافّة هو السّمك الذي له قشور، سواء أكانت القشور (الفُلوس) موجودة على جِلد السّمك كالشبّوط، أو ساقطة عنه كما في حالة الكَنعد[2]. وهناك العَديد من الأخبار المُستفيضة الدّالة على ذلك. وأمّا الأسماك التي ليس لها قشور في الأصل فلا يجوز أكلها. ويوجد خلاف بين الفقهاء على ذلك، لتعارض الرّوايات المُعتبرة مع بعضها البعض، (إذ دلّ بعضها على جواز أكل الأسماك التي ليس لها قشور)، فأمّا القائلون بحُرمتها فقد حَملوا الروايات على التقيّة، في حين حمل القائلون بحليّتها تلك الروايات الناهية على الكَراهة.

وعند الجَمع بين الرّوايات، فإنّ الفتوى الأولى هي الأشهر، لكنّ الفتوى الثانية هي الأظهر بسبب الرّوايات الصحيحة الدّالة على الحليّة. ومن جملة تلك الروايات هي الرواية التي يقول فيها الرّاوي: سألتُ

---

(1) وسائل الشيعة، 16\351.

(2) الكَنْعَدُ والكَنْعَت: ضربٌ من سَمك البَحر. (و) الكَنْعَد والكَعنَد كجَعفر، ضربٌ من السّمك، قاله الجوهريّ، وأنشدَ لجَرير:

قَومٌ إذا جَعلوا في صَيرهم بَصلا ... ثم اشتَووا كَنعَداً من مالحٍ جدفوا

(الصّحاح في اللغة للجوهريّ وحياة الحيوان الكبرى لكمال الدّين محمّد بن موسى الدّميري. المترجم)

الإمام عليه السلام عن الجِرّيّ[1] والزِمِّير[2] والأسماك الأخرى التي ليس لها قشور (فُصوص). فأجابَ عليه السلام: **يا مُحمّد[3] إقرأ هذه الآية من سورة الأنعام: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾»[4]** قال الرّاوي: فقرأتُ الآية حتى أتيتُ على آخرها، فقال الإمام عليه السلام: **إنّما الحَرام ما حرّمه الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وآله في الكتاب العَزيز. لكن قد يَكرهون بعض الأشياء، وعلينا نحن أيضاً أن نكرهها.**[5]

أمّا الرّواية الأخرى فتقول: يُكرَه أكل كلّ حيوان بحريّ (مائيّ) ليس له قشور كالأشواك، وليس ذلك بحَرام بَل مَكروه.[6]

ورغم ذلك فالإجماع متّفق على حُرمَة الجِرّيّ (أو الجِرِّيث[7])، وهناك العَديد من الأحاديث المُستفيضة الدّالة على حُرمته.[8] وقد وصفته إحدى الرّوايات بأنّه من ضمن الحيوانات الممسوخة. وفي حَديث صحيح آخر وردت فيه حُرمة أكل الجِرّي والسّرطان (أو

---

(1) الجِرِّيُّ، بالكسر: سَمَكٌ طويلٌ أمْلَسُ، لا يأكُلُهُ اليَهودُ، وليسَ عليه فُصوصٌ.(القاموس المُحيط للفيروزآبادي. المترجم)

(2) الزِمِّير، نوعٌ من السّمك له شَوك ناتئ على ظَهره وأكثر ما يكون في المياه العَذبة.(المُنجد في اللغة. المترجم)

(3) وهو اسم الرّواي.

(4) الآية (145).

(5) وسائل الشيعة، 16\335.

(6) المصدر نفسه.

(7) نوع من السّمك النّهريّ الطويل المَعروف بـ(الحَنكليس)، ويدعونه في مصر (ثُعبان الماء)؛ ليس له عظم إلاّ عَظم الرّأس والسّلسلة. (المُنجد في اللغة. المترجم)

(8) المصدر نفسه.

السّلطعون) والسّلحفاة، وفي حَديث صَحيح أيضاً أنّه ليس هناك أيّ سَمك يُكرَه أكله سوى الجِرّي.[1]

قال الشّيخ الطوسيّ:

«إنّ ما هو مَقبول هو أنّ النّهي عن أكل الأسماك غير ذات القشور (الفلوس) إنّما هو نَهيٌ تَنزيهيّ دالّ على الكَراهة؛ فكلّ الأسماك حَلال سوى الجِرّي».[2]

72
جواز الغناء

قيل: يُحرم الغِناء إذا اشتملَ على أمر حَرام.

ولا أحد يعرف بدقّة مَعنى الغناء، ويُمكن اعتبار هذه اللّفظة من المُتشابهات، لذلك نرى خلافاً كَبيراً بين الفقهاء حول مفهوم الغناء ومَعانيه الدّقيقة. فقالت جماعة منهم:

«الغِناء: هو الصوت الممدود مع التّرجيع والطّرب».

والمَقصود بـ(**التّرجيع**) كما في (**مُنتهى الأرب**) هو:

«ترديد الصّوت في الحَلْقِ كقراءة أصحاب الألحان[3]، وعرّفه بعضهم بالقَهقَهة. وأمّا (الطّرب) والتطريب في الصوت، فهو مَدُّهُ وتحسينه».

والطَرَبُ أيضاً خِفَّة تصيب الإنسانَ لشدةِ حزنٍ أو سرور[4]. قال جماعة من العُلماء:

---

(1) المصدر نفسه، 16\34.

(2) مفاتيح الشرايع، 2\185.

(3) راجع المفردات، ومَجمع البحرين للطريحيّ.

(4) الصّحاح في اللغة للجوهريّ.

«السّماع كلمة مُرادفة للغناء، أو هو أحد مَصاديق الغناء، وكلّ صوتِ أو غناء عَذبٍ مُطرِب» .

وفيما يخصّ الغناء، بيّنَ الملاّ محسن الفيض أولاً رأي المشهور فيه بالشكل التالي :

«الغناء مع الترجيع والإطراب معصية بحَسب القول المشهور وحرام، سواء أكان مجرّد لحن أو مصحوباً بالغناء والآلات الموسيقيّة» .

ثم يقول :

«استند الرّأي المشهور على الأخبار التي فسّرت (الغناء) بـ(لَهو الحَديث) و(قول الزّور)[1]، وهو ما ذُكِرَ في آيتيْن في القرآن الكَريم. ومن هنا ظنّ أولئك أنّ المُراد بالغناء هو اللّحن المُشتمل على التّرجيع والإطراب. وسوف نذكر تفسير الآيتيْن المُشار إليهما بعد هذا» .

وكذلك استندَ المشهور إلى الخَبر الذي وردَ فيه: **الغناء واللّهو يُنبتان النّفاق في القلب**[2]. **والخَبر الآخر الذي جاء فيه أنّ: الغناء من المَعاصي التي جعل الله عقابها نار جهنّم**. ثمّ جاء في خَبر آخر: تلا الإمام عليه السلام الآية التي تُشير إلى لَهو الحَديث.[3]

وفي خَبر آخر بهذا المعنى: **المُغنيّة مَلعونة ومَلعون مَن أكل من مالها وكَسبها**. ثم الخَبر الآخر بالمضمون نفسه أيضاً: **يُحرم شراء الإماء المُغنّيات أو بَيعهنّ، وتعليمهنّ الغناء كُفر وسماعهنّ نِفاق**. وفي خَبر آخر أُضيفت إلى الخَبر السابق عبارة أخرى هي: **وثمنهنّ حرام**. ثم يُشير الفيض إلى الاستثناءات في ذلك حيث يقول :

---

(1) سنورد تفسير الآيتيْن وفقاً لأشهر التّفاسير المُعتبرة.

(2) وسائل الشيعة، 12\236.

(3) المصدر السابق، 12\226.

«واستثنى بعض الفقهاء من الغناء الممنوع غناء العرائس والأفراح، مُستندين في ذلك إلى الحَديث الصحيح الذي يقول: لا بأس في مال المُغنّية التي توصل العروس إلى بيت زوجها، وهذه ليست من اللاتي يدخل عليهنّ الرجال[1]. وورَدَ في حَديث شَريف آخر أن: أعلنوا النّكاح للنّاس واضربوا الغربال[2]. بل وقد اعتبر بعض الفقهاء مراسيم الختان كمراسيم النّكاح، وأجازوا فيه الغناء».

قال مؤلّف هذا الكتاب: «استثنى بعض الفقهاء كذلك الحُداء[3] من الغناء المُحرَّم وأجازوه».

واستثنى المُحقّق الثاني أيضاً المراثي التي تُقال بحقّ الإمام الحُسين عليه السلام، إستثناها من الغناء المُحرَّم، وقال: لا بأس في المراثي التي تُنشَد لسيّد الشهداء الإمام الحُسين عليه السلام وإن كان بطَرب ولَحن وتَرجيع.

وأمّا الآيتان اللّتان استندَ إليهما مشهور الفقهاء في تحريم الغناء فهما:

1) ـ ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡتَرِي لَهۡوَ ٱلۡحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًاۚ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٞ مُّهِينٞ﴾[4].

قال الطّبرسيّ[5] (لَهْو الْحَدِيثِ) مَعناه القول الباطل والفارغ وعليه

---

(1) المصدر السابق، 12\85.

(2) الغِرْبالُ بالكسر: الدُّفُّ.(القاموس المُحيط للفيروزآبادي. المترجم)

(3) حَدَا الإبِلَ، و حَدَا بها حَدْواً وحُداءً وحِداءً: زَجَرَها، وساقَها؛ وتَحادَتِ الإبلُ: ساقَ بعضُها بعضاً. وأصلُ الحُداءِ في: دي دي. ورجُلٌ حادٍ وحَدَّاء، وبينهم أُحْدِيَّةٌ وأُحْدُوَّةٌ: نَوْعٌ من الحُداءِ. (المصدر السابق. المترجم)

(4) سورة لقمان، الآية (6).

(5) مَجمَع البيان، طبعة شركة المعارف الإسلامية، ج7 ـ 8، ص313.

أكثر المُفسّرين، والمُراد به هو (الغِناء)، وهو قول ابن عباس (رض) وابن مسعود وآخرين. وهو أيضاً ما رُويَ عن الإمام أبي جَعفر عليه السلام وأبي عَبد الله عليه السلام وأبي الحَسن الرّضا عليه السلام، أنّهم قالوا: الغناء من جُملة لَهو الحَديث. ورُويَ كذلك عن الإمام أبي عبد الله عليه السلام أنّ (لَهْو الْحَدِيثِ) هو التّهمة والاستهزاء بالحقّ، وذلك إشارة إلى ما كان يقوله أبو جَهل وأصحابه للحقّ لمّا جاءهم. كان أبو جَهل يقول: يا مَعشر قُريش! هل أذوق لكم الزّقّوم الذي يُخوّفكم به صاحبكم (ويَعني رسول الله-ص)؟ فأمر بأن يُؤتى بالقشطة والتّمر، فلما أُوتي بهما قال: هذا هو الزّقّوم الذي يُخوّفكم به مُحمّد صلى الله عليه وآله! ثم قال الإمام عليه السلام: والغناء من جُملة لَهو الحَديث».

وأضاف الطّبرسيّ قائلاً: «**وعلى هذا فكلّ ما من شأنه أن يَحيد بالإنسان عن سبيل الله، ويحول دون طاعته كالأعمال الباطلة والأحاديث الفارغة، والضّرب على الناي والدُّف وغيره، والاستهزاء بالقرآن، أو التُّرهات والقول الزّور والأساطير المُلهية عن القرآن الكَريم، كلّها من (لَهْو الْحَدِيثِ)**».

2) ـ ﴿. . . فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَـٰنِ وَٱجْتَنِبُوا۟ قَوْلَ ٱلزُّورِ﴾[1].

قال الطّبرسيّ[2] (قَوْلَ الزُّورِ) هو الكَذِب، وقالوا: قول الزّور هو قول المُشركين (لبّيكَ!) في ترديدهم للعبارات التالية: لبّيكَ، لا شَريكَ لكَ، إلاّ شريكاً هو لَك، تَملُكه وما مَلَك. وروى الأصحاب أنّ الغناء وسائر الكلام الباطل الذي يُلهي الإنسان عن ذِكر الله سبحانه هو من مَصاديق الزّور. ورُويَ كذلك أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أرادَ يوماً أن يَخطب، فقامَ صلى الله عليه وآله وقال: إنّ شهادة الزّور في هذه الآية تعادل الشّرك بالله

(1) سورة الحَجّ، الآية (30).

(2) مَجمَع البيان، ج7 ـ 8، سورة الحَجّ، ص82.

سبحانه». ثم يقول الطبرسيّ: **«المُراد هو أنّ الله سبحانه وتعالى قد جَمع في هذه الآية بين النّهيَ عن الشّرك به وبين النّهي عن شهادة الزّور والباطل»**.

وعلى أساس التّفسير المَذكور، فإن افتراض الغناء مُحرّم مَعناه إذا كان الغناء مصحوباً بالمَلاهي والأباطيل والترّهات والحَديث الباطل الذي يُلهي الإنسان عن ذِكر الله سبحانه، وإلاّ فإنّ أيّ غناء لا يكون على تلك الصورة ليس مُحرّماً.

وبعد بيانه للقول المَشهور، يُضيف الملاّ محسن الفيض قائلاً:

«أمّا أنا فأقول: يَظهر من مَجموع الأخبار الواردة بشأن الغناء والجَمع بينها، أنّه يلزم اعتبار حُرمة الغناء وكلّ ما يتعلّق به، من إعطاء الأجرة عليه أو تَعليمه أو الاستماع إليه أو البيع أو الشراء، أقول، اعتبار كلّ ذلك مُختصّاً بزمَن حُكم بَني أميّة وبما كان مُتداولاً ومتعارَفاً في ذلك الوقت، حيث كان الرّجال يَدخلون على المُغنّيات، (ويختلطون مع بعضهم البعض ويمارسون الزّنا والفَساد)، ويستمعون إلى غنائهنّ المُتضمّن للأباطيل والأحاديث الفارغة، والذي كان مُصاحباً للمَلاهي كالعَزف على العود والمزمار (والدّف وغيره). وبالجملة يُمكن القول: إنّ الغناء المُشتمِل للفعل المُحرَّم حَرام أيضاً، كما ورد في بعض الرّوايات من أنّه: ليست بالتي تَدخل عليها الرّجال».

ثمّ يُواصل الفيض حَديثه قائلاً:

«إلاّ أن يُقال: هناك بعض الأفعال التي لا تَليق بشأن أصحاب المروءة وإن كانت تلك الأفعال مُباحة، إلاّ أن تكون ممارستهم لتلك الأفعال ذات هَدف وغَرض صحيحيْن ومَقبوليْن ضمن الإطار الذي سَمحت به الرّواية المُعتبرة[1]، بل وأمرت به».

---

(1) وسائل الشيعة، 4\859.

وقد وردَ في الحَديث أنّ الإمام عليّ بن الحُسين السّجاد عليه السلام كان يَتلو القرآن الكَريم بصوت عَذب يُذهل السّامعين ويبهرُ آذان أولي الألباب. وفي رواية أخرى سُئِل الإمام عن شراء جارية لها صوت؟ فقال: «**ما عليكَ لو اشتريتها فذكّرتكَ الجنة!!**»[1]. وفي حديث آخر أنّه قال: «**أُتلوا القرآن بصوت عَذب مع ترجيع فإنّ الله سبحانه يحبّ الصوت العَذب مع الترجيع**»[2].

وقد ذكر الفيض في كتابه الموسوم (**الوافي**)[3] جميع الروايات المتعلقة بالغناء، وأوردَ في آخرها رأيه تحت عنوان (بيان). وفيما يلي بعض الرّوايات المذكورة في الكتاب أعلاه، وسنورد كذلك مقاطع من كلامه فيه والذي يتشابه مع ما ذَكره في كتابه الآخر (**مفاتيح الشرايع**) في نهاية هذا البَحث:

1 ـ قال أبو بَصير: سألتُ الإمام أبي جَعفر عليه السلام عن كسب المُغنية. فأجابَ (ع): **كسب المُغنّيات اللاتي تدخل عليها الرّجال حرام، أمّا اللاتي يَحضرنَ مَجالس العُرس (ولسن باللاتي تدخل عليهنّ الرّجال) فلا بأس في كَسبهنّ!**[4].

وهناك بعض الرّوايات الأخرى التي تَحمل المَضمون نفسه.

وتَجدر الإشارة هنا إلى أنّ جميع تلك الرّوايات تُشير إلى (**النّساء**) المُغنّيات وليس (**الرّجال**) المُغنّين، فهذا الأمر يُضاف إليه التّفصيل الوارد في هذه الرّواية، يؤيّدان رأي وفتوى الملاّ محسن الفيض.

---

(1) المصدر السابق، 12\86.

(2) تَرْجيعُ الصوتِ: ترديدُه في الحَلْقِ، كقراءة أصحاب الألحان.(الصحاح في اللغة للجوهريّ) (المترجم).

(3) الجزء (10)، المجلّد الثالث، ص32-33.

(4) المصدر السابق، المجلّد الثالث، ص32.

2 ـ قال إبراهيم بن أبي البلاد: كان لإسحق بن عمر بعض الإماء المُغنّيات، فأوصاني ببَيع تلك الإماء بَعد مَوته وإعطاء ثمنهنّ إلى الإمام أبي الحَسن عليه السلام. يقول إبراهيم: فبِعتُ الإماء بثلاثمائة ألف درهم وأخذتُ المَبلغ إلى الإمام عليه السلام وقلتُ له: قد أوصاني أحد أصحابك واسمه إسحق بن عمر ببَيع إمائه بَعد مَوته وجَلب ثمنهنّ إليك، ففعلتُ، وهذا هو ثمنهنّ. فقال الإمام عليه السلام: **ليس بي حاجة إليه فهذا هو السُحْت وهو مُحرَّم، وتعليمهنّ كُفر وسَماع غنائهنّ نِفاق، وثمنهنّ حرام!**[1]

3 ـ قال أبو بَصير: سألتُ الإمام أبي عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى: . . . **فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ واجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ**. فقال عليه السلام: **ذلك هو الغِناء!**[2]

وقد علّق الملاّ محسن الفيض في ذيل هذه الرواية، وتحت عنوان (بيان) بقوله: «**الزّور هو الباطل والعَبَث، والكِذب والتّهمة، كما جاء في (النهاية)**، وكذلك بمَعنى الشّرك بالله تعالى، ومَجالس الغناء كما ذكر صاحب (القاموس)[3]، واستناد الحَديث المَذكور إمّا على المَعنى الأوّل أو على المَعنى الأخير».

4 ـ قال ابن يَقطين: قال الإمام أبو جَعفر عليه السلام: **من أصغى إلى مُتكلِّم فقد عَبَدَه، فإذا كان المُتكلّمُ يتحدّث عن الله سبحانه، فكأنّ السّامعَ قد عَبَدَ الله تعالى، وإذا كان المُتكلّم يتحدّث عن الشّيطان، فكأنّ السّامع قد عَبَدَ الشّيطان!**[4]

---

(1) المصدر السابق، ص33.

(2) المصدر السابق.

(3) الزُّور، بالضم: الكَذِبُ، والشِّرْكُ بالله تعالى، وأعيادُ اليهودِ والنصارى، والرئيسُ، ومَجْلِسُ الغِناءِ، وما يُعْبَدُ من دون الله تعالى. ''.(القاموس المُحيط للفيروزآبادي. المترجم).

(4) الوافي الجزء (10)، المجلّد الثالث، ص34.

وبعد انتهائه من استعراض أحاديث الغناء، قال الفيض تحت عنوان (بيان):

«يَظهر من مجموع ما وردَ في الأخبار في باب الغناء، أنّه يلزم اعتبار حُرمة الغناء وكلّ ما يتعلّق به، من إعطاء الأجرة عليه أو تَعليمه أو الاستماع إليه أو البيع أو الشراء، أقول، اعتبار كلّ ذلك مُختصّاً بزمَن حُكم بَني أميّة وبما كان مُتداولاً ومتعارَفاً في ذلك الوقت، حيث كان الرّجال يَدخلون على المُغنّيات (ويختلطون مع بعضهم البعض ويمارسون الزّنا والفَساد)، ويستمعون إلى غنائهنّ المُتضمّن للأباطيل والأحاديث الفارغة، والذي كان مُصاحباً للمَلاهي كالعَزف على العود والمزمار (والدّف وغيره). وبالجملة يُمكن القول: إنّ الغناء المُشتمِل للفعل المُحرَّم حَرام أيضاً، كما ورد في بعض الرّوايات من أنّه: ليست بالتي تَدخل عليها الرّجال».

ثم يُضيف قائلاً:

«**قال الشيخ الطوسيّ في (الاستبصار)** بعد نقله للروايات التي أوردناها في أوّل هذا الباب: «الأفضل هو القول بأنّهم عليهم السلام أجازوا الغناء بغير الأباطيل والأحاديث الفارغة، وعدم استخدام الآلات الموسيقيّة كالعود والمِزمار وما شابههما، بل الاكتفاء مثلاً بالغناء في مَجالس الأعراس وإنشاد الأشعار والأحاديث الخالية من الأباطيل والتّرهات والسبّ والشّتم والتّهمة. وفي غير هذه لا يجوز للذين يغنّون بأنواع الآلات الموسيقيّة أداء ذلك، ولا فرق حينئذ بين أن تُلقى مثل تلك الأغاني في مَجالس الأعراس أو غيرها»».

كان ذلك هو كلام الشيخ الطّوسي؛ أمّا الفيض فقد عقّب على ذلك بقوله:

«يَظهر من كلامه أنّ حُرمة الغناء مُقتصرة على اشتمال الغناء على الأفعال المُحرّمة، ويجوز الغناء إذا لم يتضمّن أيّاً من تلك الأفعال المُحرّمة، ولهذا لا وجه لتخصيص جواز الغناء بمَجالس الأعراس، وقد

أُجيز ذلك في غير مَجالس الأعراس، إلاّ أن يُقال: هناك بعض الأفعال التي لا تَليق بشأن أصحاب المروءة وإن كانت تلك الأفعال مُباحة. إذن فمعيار جواز أو حُرمة الغناء هو الحَديث القائل: من أصغى إلى مُتكلِّم فقد عَبَدَه، فإذا كان المُتكلّمُ يتحدّث عن الله سبحانه، فكأنّ السّامع قدَ عَبَدَ الله تعالى، وإذا كان المُتكلّم يتحدّث عن الشّيطان، فكأنّ السّامع قد عَبَدَ الشّيطان! وكذلك حَديث الإمام أبي جَعفر عليه السلام حيث قال: إذا مَيّزَ الله بين الحَقّ والباطل فأينَ يَكون الغناء؟».

ثم يَستطرد الفيض قائلاً:

«وبناء على ما فات، فلا إشكال في سَماع الغناء أو الأشعار المُذكِّرة بالجَنّة والنّار، والكلام الذي يُشوّق الإنسانَ إلى المَقام الأُخرويّ الأبديّ، والنِّعَم الإلهيّة، وتُعلّمه العبادة والخشوع، وتُرغّبه في المسارعة في الخيرات، وتُزهّده في الدّنيا وفي كلّ ما هو فانٍ فيها، وما شابه ذلك. وقد أُشير إلى هذه الأمور في إحدى الرّوايات: «...عسى أن يذكّرك صوتها بالجنّة!» وهي الأمَة المُغنية ذات الصوت العَذب الذي يُذكّرك بالجَنّة، وهذا يُثبت قولنا في جواز الغناء بكلّ ما يُذكّر بالله سبحانه ويتغنّى به. وبالجملة، فلن يَخفى على أولي الألباب بعد سماعهم تلك الأخبار، ولن يتعذّر عليهم التّفريق بين الغناء الحقّ والجائز والغناء الباطل والمُحرَّم، مع علمنا بإمكانيّة تَصنيف أغلب غناء المتصوّفة ضِمن الغناء الباطل».

جاء في كتاب (الفقه الإسلاميّ وأدلّته) ما يلي:

«اعتبر بعض فقهاء الحنفيّة والحنبليّة الغناءَ مُحرّماً، وكذلك سَماع الألحان المتضمّنة للغناء، وقد نسبوا رواية إلى ابن مَسعود عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قوله: الغناء يُنبت النّفاق في القلب».[1]

(1) الفقه الإسلامي وأدلّته، للدكتور وهبة زحيلي، ج3، ص573.

وقال صاحب كتاب (المغني): «**الصّحيح أنّ الحَديث المَذكور هو كلام ابن مَسعود نَفسه!**».

أمّا البعض الآخر من فقهاء الحنبليّة والحَنفيّة، إضافة إلى بعض فقهاء المالكيّة فقد قالوا: «**إذا لم يَكن الغناء مُصحوباً بالآلات الموسيقيّة فهو مُباح بلا كَراهة**».

وقالت الشافعيّة: «**يُكرَه (كذلك) الغناء غير المَصحوب بالآلات الموسيقيّة المُطربة، ويُكرَه سَماعه أيضاً**». وقد استندوا في ذلك إلى رواية عن (عائشة) أنّها قالت: «**كانت عندي مُغنّيتان تُغنّيان، فدخل أبي (أبو بَكر) فقال: مزمار الشيطان في بَيت رسول الله ﷺ؟! فأجابه رسول الله ﷺ: إنّها أيام أعياد، فدَعهنّ!**»

ونقل الغزالي في بعض مُصنّفاته الإجماع على حليّة الغناء غير المَصحوب بالآلات الموسيقيّة.[1]

ويُذكَر أنّ الملاّ محسن الفيض كان مولعاً بقراءة ومطالعة كُتب الغزاليّ، وخصوصاً ما يتعلّق منها بالأخلاق والعِرفان، حتى تأثّر بالكَثير من آرائه، ولا بأس من الإشارة هنا إلى ذِكر رأي الغزاليّ الذي ورد في كتاب (كيمياي سعادت)[2] وصيغَ بأجود العبارات، وأدّق التعبيرات:

«أثارت مسألة الغناء نقاشات طويلة ومُجادلات مُسهبة بين عُلماء الدين والمتصوّفة، ولأهميّة الموضوع فقد أفردَ الغزالي جزءاً كبيراً من كتابه (**إحياء علوم الدين**) لبَحث موضوع الغناء وسمّاه بـ(**كتاب السّماع**). استهلّ الغزالي بَحثه بموجز حول التأثير الكَبير الذي يولّده (السّماع) في الرّوح الإنسانية، ثم استطردَ قائلاً: لا شَكّ في أنّ مِقدار

---

(1) المغني، لابن قُدامة 9\175.

(2) كيمياء السّعادة.

ما يولّده السّماع في قَلب الإنسان كافٍ لخَلق مِقدار أكبر من الوَجد والشّوق في جميع أعضاء جَسده ممّا يَحثّها على التّحرّك والارتجاف. فتارة تكون تلك الحركات موزونة وتارة أخرى تكون على غير اتّزان. وقد وصف الغزالي التّصفيق والرّقص بالحركات الموزونة بينما أطلقَ على الاضطراب بالحركات غير الموزونة».

ثم يَنقل لنا الإمام الغزالي الآراء والأقوال التي تحرّم السّماع والغناء، فيشير إلى ما اعتقده كِبار الفقهاء من أمثال الإمام الشافعيّ والإمام مالك، مؤسّسي المَذهبيْن الشافعيّ والمالكيّ، ثم رأي (سفيان الثّوريّ) و(حَمّاد) في ذلك.

وبعد هذا كلّه، يُناقش الإمام الغزاليّ موضوع الغناء والسّماع من النّاحية الرّوحيّة، والظروف التي يُمكن أن تتقارب فيها الحالات الروحيّة مع الدّين وتَنسجم معه عندها، إضافة إلى الظروف التي من شأنها أن تُباعِد بين تلك وهذا.

وللتّحقيق في الموضوع بشكل أكثر تفصيلاً، يَنقل لنا الغزاليّ في البدء الأحاديث الخاصّة بذلك، ويُحاول تَفسير بعض الأحاديث التي نقلها عن أمّهات الكُتب بقوله: «**ثَبتت كراهية أو تَحريم وسائل الترفيه والرّقص بعد وفاة النبيّ ﷺ، في حين أنّ النبيّ ﷺ نَفسه لم يَقل بأساً فيها ولا أبدى اشمئزازه منها.**»

وبعد تَقديمه شرحاً مبسطاً عن الموضوع، تساءلَ الغزالي قائلاً: «**هل يُعتبر الاستماع إلى الأصوات العَذبة أمراً مُباحاً؟ ما هي الألحان التي يجوز الاستماع إليها؟ أم أنّه لا يجوز الاستماع إلى أيّ منها؟**» وهكذا نراه يَبحث جميع تلك المسائل وما يتعلّق بها.

ويرى الغزاليّ أنّ الصوتَ العذبَ هو الصوت الذي يُطرب الإنسان عند سماعه له. ثم يقول: «**لا يجب اعتبار الاستماع إلى الأصوات العَذبة حراماً أو مَكروهاً. إنّ الذين لا تؤثّر فيهم الأصوات**

العَذبة، ولا تستهويهم الألحان المُطربة، إنّما يُعانون من علّة في سلامة أرواحهم، وداء عُضال يَعتري أركانهم! وإلاّ فما هو تفسيرهم، وما هي حجّتهم على تقصيرهم، ونحن نرى تأثير تلك الأصوات حتى على الطفل في مَهده، والجَمل وهو يَسرح في مَرعاه، وتلك حقيقة واضحة كالشّموس الساطعة، وأنوار البُدور الطالعة. وإذا نحن قلنا بحُرمتها، وسارعنا جاهدين إلى مَنعها وتجنّبها، فمن باب أولى أن نَعتبر صَوت البُلبل وهو يَشدو مع الطيور الأخرى حراماً كذلك». [1]

ويُضيف الغزالي قائلاً: [2]

«إنّ الله تعالى سرٌّ مَكنون في قَلب ابن آدم، ونَجوىً مَطويّة في قَرار فؤاده، فسماع ابن آدم للأصوات الموزونة، والألحان البيّنة الرّصينة، إنّما يَنشر في قلبه نوراً، ويُحيي داخله جَوهراً كان من قَبل مَغموراً ومَطموراً، من دون أن يكون له في ذلك اختيار، سوى الاعتراف والإقرار. أمّا العلّة في ذلك كلّه فتناسب جَوهر بَني آدم مع العالم العلويّ، وانسجامه مع المَلكوت الأعلى الإلهيّ، عالَم الحُسن والجَمال، والكَمال والاكتمال؛ والأصل في الحُسن والجَمال هو التّناسب، وكلّ ما كان متناسباً فهو مِثال لجمال ذلك العالم، فكلّ ما نراه من حُسن وجَمال وتَناسب في هذا العالم المَحسوس إنّما هو وَليد الحُسن والجَمال والتَناسب الموجود في العالم العلويّ، وصورة منه. فالصّوت العَذب المَوزون المتناسب مَثله كمَثل ما هو موجود من العَجائب في ذلك العالَم، لإيجاده الوَعي في القلوب، والإحساس في الأفئدة، من حيث نَعلم ولا نَعلم!. وقد اختلف العُلماء في السّماع من حيث الأحكام، وتفاوتت آراؤهم وتباين لديهم الكَلام، فمنهم من أحلّه ومنهم من قال بل هو حَرام! فأمّا حُكم السّماع فلابدّ من استنباطه من

(1) السّماع في التّصوّف، الدكتور إسماعيل حاكمي، الطبعة الثالثة، ص144.

(2) (كيمياي سعادت)، ج1، ص472 فما بعدها، في باب آداب السّماع والوَجد.

القَلب لخلوّ الأخير ممّا يَحويه سوى ما أودعه فيه السّماع، بل أنّ كلّ ما هو موجود في القلب إنّما يُحرّكه السّماع، وكلّ ما تبوّأ مَقعده في القلب بالحقّ، ففي الشّرع مَحبوب، وقوّته ممّا هو مَرغوب ومَطلوب، وابن آدم لذلك طالِب، وبه راغب، فالسّماع يفتح أمامه الأبواب، ويُزيل عنه الأتعاب، ويُجزل له في العطاء والثواب. وكلّ ما دَخل القلب من باطل، فهو مَذموم في الشريعة، مهما كانت الحُجّة والذَريعة، فيكون السّماع عليه عقاباً، وضميره عنده مُرتاباً. وأمّا مَن خَلا قلبه من ذا وذاك، ولم تكن عنده إلاّ بمَثابة اللّعب واللّهو، وكان طَبعه الالتذاذ بذلك، والتّمتع به، فسماعه مُباح... ولا يجوز أن نُحرّم السّماع لعذوبته وطربه، فليس كلّ ما مُطرب وعَذب حَرام، وكلّ ما هو حَرام من الطّرب فليس منه. فهل يُحرّم لعذوبته؟ بل الحَرام ما كان ضارّاً ومُفسداً، فأصوات الطيور المُغرّدة عذبة ومُطربة وهي ليست بحَرام، والخَضراء والماء وكلّ شَجر مزدان بأغصانه غَضّ بأثماره، جَميل ومُطرب وليس بحَرام. فالصوت العَذب من حقّ الآذان أن تسمعه، كما أنّ الماء والخضراء وكلّ جَميل من حقّ العيون أن تراه وتنظره، وكلّ عَبير طيّب من حقّ الأنوف أن تشمّه والمَراعف أن تستنكهه، وكلّ مأكل طيّب ومَطعم شهيّ من حقّ ابن آدم أن يتذوّقه، وكذا الحكمة فمن حقّ العَقل أن يستجودها ويتلذّذ بصفائها. فلكلّ واحدة من تلك الحواسّ جانب من اللّذة، وليس بمُستساغ حِرمانه منها!».

73
الاستخارة برأي المُحقّق الأردبيليّ

تفتقر الكُتب الفقهيّة إلى البيانات الضرورية والمعلومات الأساسيّة المتعلّقة بحَقيقة **الاستخارة** وأقسامها وأحكامها. فهي لا تُشير إلاّ إلى المَعنى اللّغويّ لـ(الاستخارة) مع نزر يَسير من البَحث بشأنها، وكأنّ الفقهاء أرادوا بذلك الجَزم بأنّ كلّ ما تشمله تلك اللفظة هو المَعنى

اللّغويّ ولا شيء غير ذلك. فمثلاً، جاء في مقدّمات .(باب النّكاح) في كتاب (**البهجة المُرضية في شَرح اللّمعة الدّمشقيّة**): يُستحبّ لمَن أراد النّكاح الصلاة رُكعتيْن ثمّ الاستخارة قبل تَعيين الزوجة. ثمّ بيّن صاحب الكتاب بعد ذلك مَعنى (الاستخارة).

قال الشهيد الثاني:

«الاستخارة هي طَلب الخَير من الله سبحانه لعملٍ يُريد أن يُقدِمَ عليه». [1]

وجدير بالذّكر أنّ الفقهاء لم يذكروا شيئاً عن الاستخارة بالسّبحة أو بغيرها، فصاحب (الجواهر)[2] مثلاً لم يأت بشيء جَديد حول ذلك إلاّ الإشارة إلى ما ذَكره الشّهيدان، حيث قال:

«... ويَطلب المُستخير من الله سبحانه أن يوفّقه في العمل الذي ينوي فعله ويُسهّل عليه القيام به».

وكذلك ما قاله ابن إدريس الحليّ في كتابه (**السّرائر**)[3] إذ لم يَزد على ما قاله الشّهيدان وصاحب (**الجواهر**). أمّا المُحقّق الأردبيليّ، وفي مَعرض تَعليقه على الآية الشريفة الثالثة من سورة المائدة ﴿وَأَن تَسۡتَقۡسِمُواْ بِٱلۡأَزۡلَٰمِۚ...﴾. فقد قال في كتابه (**زبدة البيان**): «**نَستنتج من الآية الشريفة هذه حُرمة أشكال الاستخارة المتداولة بين العامّة، وعدم جوازها، لكنّ أغلب العلماء أفتوا بجواز ذلك بل واستحبابه أيضاً. فالآية الشريفة دالّة على حُرمة الاستخارة، إلاّ أن نمتلك سَبباً خاصّاً لذلك، فنستثنيَ الاستخارة المتعارفة من شمول الاستقسام بالأزلام والمُحرَّمَة بالنّص**». [4]

---

(1) شَرح اللمعة، ج5، ص 88.

(2) الجزء (12)، ص162 و167.

(3) السّرائر الحاوي، الطبعة الحجريّة، ص306.

(4) كتاب زبدة البيان، ص626.

■ المقال الرابع : **العقود والإيقاعات والأحكام**

74 ـ لا يَلزم الإيجاب والقبول اللفظيان في العقود؛ بَيع المُعاطاة صَحيح ولازم.

75 ـ البيع والنّكاح والصيغة الخاصّة.

76 ـ العَقد المُنقطع باطل إلاّ أن يُذكر أجَلُه.

77 ـ البيع الفضوليّ غير صَحيح.

78 ـ جواز بيع كلّ ما لَه نَفع مُحلّل مقصود للعُقلاء.

79 ـ شراء وبَيع الزّيت النّجس.

80 ـ حُرمة نكاح المرأة الكافرة غير الكتابية.

81 ـ العيوب المجوّزة لفسخ عقد النّكاح.

82 ـ الطلاق وصيغته.

83 ـ الطلاق وتعليقه.

84 ـ صحّة الشركة في الأبدان والمفاوضة والوجوه.

85 ـ لا يلزم في الوصيّة الإيجاب والقبول اللفظيان.

86 ـ القَرضُ عقدٌ لازم.

87 ـ آية الله الفيض يُنكر شرطيْن من شروط الرّضاعة.

88 ـ شروط الشّاهد.

89 ـ هل يجوز أن تكون المرأة قاضية؟

90 ـ إرث أبناء الأبناء (الأحفاد).

91 ـ حليّة امتلاك اللّقطة في الحَرَم.

92 ـ حَدّ اللّواط.

93 ـ حَدّ السّحاق.

المقال الرابع

العقود والإيقاعات والأحكام

74
لا يَلزم الإيجاب والقبول اللفظيان في العقود؛ بَيع المُعاطاة صَحيح ولازم

قال الملاّ محسن الفيض بهذا الخصوص:

«الظاهر هو كفاية تراضي المتعاقدين والتّعامل (دون ذكر أيّ لَفظ) في صحّة البيع، شرط وجود قرينة دالّة على البيع بحيث يرتفع الإشتباه والإشكال، ولا يَبقى مَجال للإختلاف أو النّزاع بين المتعاقدين. وقد يتحقّق التراضي والقبض والإقباض أحياناً باللّفظ من قِبل الطرفيْن فيدلّ عليه دلالة واضحة، كأن يقول البائع مثلاً: (بِعتُ) أو (مَلّكتُ) وما شابه ذلك في صيغة الإيجاب، ويقول المُشتري (من جهة أخرى): (اشتريتُ) أو (قبلتُ) وما شبه ذلك في صيغة القبول. وفي أحيان أخرى لا يكون هناك أيّ وجود للّفظ أو الكلمات، في تحقّق البيع، كأن يكون التّعامل باليَد، ويكون تَحويل الشيء عن طريق الإعطاء والأخذ باليَديْن، مع وجود القرائن بالطّبع الدّالة على أنّ العمل أو المُعاملة الجارية هي البيع، وهو قول الشّيخ المُفيد كذلك، لأنّ نصوص الكتاب والسّنة الدّالة على حليّة البَيع وانعقاده، هي نصوص مُطلقة ولم تُقيَّد

بصيغة (لفظيّة) مُعيّنة، إضافة إلى أنّه لا أثر على لزوم الصّيغة واللّفظ. أمّا إجبار الناس وحثّهم على وجوب إفهام البَيع عن طريق لَفظ صِيَغ البيع وحَسب، (مثل قولنا: بِعتُ ومَلّكتُ)، إنّما هو من قبيل الأحاجيّ والألغاز، وهو أمر لا يَليق بالشارع، فاللّفظ بحدّ ذاته لا يُعتبر سبباً للانتقال بل لدلالته على ذلك، وهو ما بدأ الناسُ باستخدامه بالفعل، وربطوا حاجتهم بذلك من أقدم الأزمنة، (وقد كانوا من قَبل يُنهوُن مُعاملاتهم دون تلفّظ أيّ كلمة). فكان الشخص الذي يُريد شراء الحنطة مثلاً يجيء إلى بائع الحنطة فيقول له: ما سِعر المَنّ من الحنطة؟ فيُجيب البائع: بدِرهَم! فيُخرج المُشتري درهماً ثمّ يُعطيه للبائع ويحمل منه مَنّاً من الحنطة، من دون أن يقول أيّ منهما أو يتلفّظ بأيّة ألفاظ أو كلمات أخرى. وفي بعض الأحيان كانت أسعار البضائع مَعروفة لدى كلّ من البائع والمُشتري، ولم تكن هناك حاجة إلى السؤال والجواب، ومثل هذا النّوع من البيع والتّعامل كان بَيعاً صريحاً، ولم يكن بالإمكان هنا احتمال مُعاملة أخرى غير البَيع. ويتّضح ذلك أكثر عندما يكون البائع جالساً في دكّانه عارضاً بضائعه للبيع، ولا يبدو من ذلك أنّه يريد تَقديمها مجّاناً أو تأجيرها أو مَنحها على شَكل ودائع أو غير ذلك، بل مراده البيع كما هو واضح. وإن قيل إنّه ربّما احتُمِلَت المُعاملة التي تَخلو من اللّفظ على أساسِ غير البيع؛ قلنا: هذا احتمال مُستبعَد، وهو غير مُضرّ في مثل هذه الحالات، وربّما احتُمِلَ ذلك حتى مع وجود اللّفظ أيضاً، وهو أمر شائع ومتداول في كلّ الأعراف، كما هي الحال مع إعطاء الهدايا أو أخذها من دون إيجاب أو قبول لفظيّ، فيَتَصَرَّف بها كيفما شاء. بل ما الفرق في وجود العوض في مُعاملة كالبيع مثلاً أو تَقديم الهدايا المجّانيّة التي لا عوض فيها، في الوقت الذي لم يَقل الشّارع شيئاً بشأن لزوم اللّفظ، عندما نكون مُضطرّين في حال الهديّة مثلاً إلى نَقل ملكيّتها إلى أشخاص آخرين؟».

ثم يَستطرد الفيض بقوله:

«إنّ الكلام حول كلّ أنواع العقود هو كما ذكرنا (أي عدم الحاجة لاستخدام الألفاظ بل يَكفي الفعل بالمقام)، خلافاً للمشهور من قول الفقهاء، بل كادَ أن يكون قريباً من حدّ الإجماع أن تكون الألفاظ الدّالة على الإيجاب وتلك الدالّة على القبول في العقود بصيغة الماضي، ووجوب ذلك في كلا النّوعين من المُعاملات لقُرب صيغة الماضي في صيغتي الإيجاب والقبول من الإنشاء الذي هو المَقصود لدلالته على انتهاء مَدلوله، وإذا لم يُستخدَم الفعل الماضي لذلك فمَعناه وقوعه في الزّمن الحالي ضمن الجملة الخَبرية، بخلاف (الفعل) المُستقبل الذي يُحتَمل فيه الآتي، وخلافاً كذلك لفعل الأمر الذي لا يقتضي فيه إنشاء البَيع من قِبل الآمِر».

بعد ذلك، يُشير الفيض إلى الاختلافات القائمة حول ذلك ويقول:

«أوجبَ بعض الفقهاء أن تكون ألفاظ الصيغة بقَصد الإنشاء، في حين أوجبَ البعض الآخر تلفّظ وإجراء صيغة القبول والإيجاب باللّغة العربيّة، إلاّ أن يكون تعلّم العربيّة شاقّاً على الأطراف المَعنيّة، وأوجبَ آخرون تَقديم الإيجاب على القبول، وآخرون أوجبوا تطابق الإيجاب مع القبول واشتراط الكَثير من الأمور غير ذلك، وبناءً على ما قيل، فإذا اتّفقَ المتعاقدون وجَرت بينهم مُعاملة من دون تلفّظ أية كلمات، وأبدى كلّ طَرف سروره من خِلال تقديمه العِوَض ونَقله إلى الطرف الآخر، وكانت المُعاطاة المذكورة موافقة ومُطابقة لأُسس البَيع وشروطه، من خلال ألفاظ موجزة خاصّة، فإنّ مثل هذه المُعاملة لن تفيد اللّزوم؛ لكن، هل تُفيد المُعاملة نفسها إباحة التّصرّف؟ بمَعنى آخر، هل يُباح

لكلّ من الطّرفيْن (أو الأطراف) التّصرف بما حاز عليه واقتناه، مع الأخذ بعين الاعتبار الإذن الذي قدّمه كلّ منهما للآخر في التّصرف، على الرّغم من احتفاظ كلّ منهما بحقّه في الرّجوع والعُدول عن رأيه، أو عن المُعاملة (واسترداد العين) ما دامَت العَين باقية، أم أنّ المُعاملة المَذكورة تدخل في إطار البَيع الفاسد بسبب الإخلال بالصيغة الخاصّة المشروطة بمثل هذه المُعاملات؟ أغلب الفقهاء يؤيدون الرّأي الأوّل، ويعتبرون أنّ المُعاطاة تُفيد إباحة التصرّف، في حين التزمَ العلاّمة الحليّ وجماعة أخرى من الفقهاء الرّأي الثاني مُعتقدين بفساد البيع في مثل تلك المُعاملات».

وفي ختام بَحثه في هذا الموضوع، يقول الفيض:

«الأحوط الأقرب نُطق الألفاظ صراحة، وإجراء صيغة الإيجاب والقبول اللّفظيّيْن عند بَيع وشراء الأشياء التي تتّصف بأهميّة خاصّة، وهو ما يُؤيّد الاحتياط. وهناك أصل في مثل هذه الظروف ألا وهو أصل بقاء ملكيّة كلّ واحد من المُتعاملين (أو الأطراف) في كلّ ما كان يمتلكه، أو يحوز عليه إلى أن يَثبت ويتأكّد انتقال ذلك الشيء إلى الطرف الآخر».

ثم يختتم الفيض كلامه بقوله:

«بالإمكان الإطّلاع على كلّ تلك الأمور في كتابنا الكَبير، والرّجوع إليه».

وأمّا الكتاب الكَبير الذي أشار إليه الفيض فيَعني به كتاب (**مُعتصم الشيعة**) الذي لم يُكمله للأسف الشّديد، ولم يَصل إلينا منه إلاّ ما تعلّق بالطهارة والصلاة وبشكل مختلط. ويبدو أنّ الفيض لم يتمكّن من إكمال الكتاب المذكور.

75
البيع وعَقد النّكاح والصيغة الخاصّة

لم يَعترف الفيض بلزوم وجود صيغة مُعيّنة أو لَفظ مَخصوص لأيّ من العقود، ومنها عَقد النّكاح، ولم يكن يعتقد بوجوب أن تكون تلك الصّيغ باللّغة العربية أو بالزّمن الماضي من الفعل، أو بأمور أخرى تتعلّق بذلك. ولمّا كان الفيض متأثّراً بالمدرسة الفقهية للمُحقّق الأردبيليّ أكثر من أيّة مدرسة أخرى غيرها، فقد اعتادَ دَوماً على الإشارة إلى رأي الأردبيليّ في كلّ موضوع يتطرّق إليه، وكذلك الحال هنا، في موضوع عقود البيع وسائر العقود، لذلك، سنورد رأي المُحقّق الأردبيليّ بهذا الشأن، ثم نُتبعه برأي الفيض نَفسه ومناقشته.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ المُحقّق النراقي (المُلا أحمد) صاحب كتاب (**مُستند الشيعة**)، كان من ضمن الذين أيّدوا رأي المُحقّق الأردبيليّ حيث ذكر ذلك بالتفصيل في كتابه المُشار إليه.

وفيما يخصّ عَقد البيع وماهيّة العَقد عموماً، قال المُحقّق الأردبيليّ:

«**لا حاجة إلى وجود صيغة لفظيّة مُعيّنة لانعقاد عَقد البيع، حيث تنتقل ملكيّة الشيء من البائع إلى المُشتري وثمن ذلك الشيء من المُشتري إلى البائع، لكنّ مشهور الفقهاء ألزموا لذلك صيغة لفظيّة مُعيّنة كما سنأتي على ذكرها فيما بَعد**».

ويرى المُحقّق الأردبيليّ كفاية أيّ عمل يدلّ على مثل هذا النّوع من النّقل والانتقال أو القَبض والإقباض.

والشّيخ المُفيد (رحمه الله) هو أحد الفقهاء المتقدّمين الذين قالوا بهذا الرّأي أيضاً، وأمّا من المُعاصرين فالشهيد. ولا يَدخل المَعنى العُرفيّ للبيع ضمن ذلك، ففي كَثير من الأحيان، وفي العُرف المَشهور

بين الناس، لا بدّ من ذِكر كلمة البيع أو الشّراء لتُفيد المَعنى المطلوب، ولا يمكن أن يَخطر ببال أحد ممّن سمعَ شيئاً ما حول هذا الموضوع من الفقهاء، لا يمكن أن يَخطر بباله شيء عن ماهيّة البَيع غير الذي قيل. ولذلك، فعندما نسمع أحدهم يقول: **قد بعتُ الشيء الفلانيّ!** نعلم أنّ مُراده من البيع أو الشراء هو ما قُلناه، من دون أن تأسرنا الصيغة اللّفظيّة، ومن دون أن يكون الناس مُلزمين بذِكرها أصلاً في عمليّتي البيع أو الشّراء. إذن يُمكننا القول بحصول البيع والشّراء في عُرف العُقلاء من دون ذِكر صيغة لفظيّة مُعيّنة، ويُطلق على ذلك اسم البَيع.

وعلى كلّ حال، كان ذلك بمثابة المَعنى العُرفيّ للبيع، حيث لا حاجة إلى ذِكر صيغة مُعيّنة فيه، وهذا المَعنى (العُرفيّ) بالذّات هو ما قَصده الشّرع وأشار إليه الشّارع المُقدّس. لذلك فإنّ ما هو مُعتبَر (في البيع) هو هذا المَعنى العُرفيّ. وإلى هذا المَعنى تُشير بعض الآيات القرآنيّة مثل الآية الشريفة ﴿...وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ...﴾[1] والآية الشريفة ﴿...أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ..﴾[2]، إضافة إلى العَديد من الأخبار المتعلّقة بعمليّة البيع، لأنّه يجب عدم التّشكيك في إشارة كلّ ما يُسمّى عُرفاً بـ(البيع) إلى نَقل وانتقال الملكيّة والدّلالة عليهما، وعندما يكون المُراد بالأدلّة هو هذا المَعنى العُرفيّ، فإنّ هذا الأخير بعَينه هو الذي يُبيح التّملّك للطرفيْن.

ولو أنّ الشّارع كان قد وضع صورة أو صيغة أخرى لعَقد البيع، أو كان قرّر شروطاً غير التي ذَكرناها كمعيار لنقل الملكيّة وانتقالها، لما كان يَجدر به إخفاء ذلك عنّا وعدم بيانه وتفصيله لنا، في الوقت الذي كانت فيه لفظة (البيع) - ونقصد البيع العُرفيّ بالطّبع - ومفهومها يترسّخان في أذهان الناس.

---

(1) سورة البقرة، الآية (275).

(2) سورة المائدة، الآية (1).

بل كيف يتسنّى لنا التفكير ولو للحظة بأنّ للشّارع مُصطلحٌ وبيانٌ مُستحدَث للبيع (غير الذي كان معروفاً لدى الناس وشائعاً بينهم)، على الرّغم من كلّ ما أبداه الشّارع من أهميّة تجاه المُكلَّف في بيان أحواله، وشَرح تفاصيل أعماله، وتمييز المُستحبّ منها عن المَكروه، ثم مع ذلك، لم يَقُم ببيان المُصطلح المذكور ولا كلّف نَفسه الإشارة إليه لا مِن قَريب ولا من بَعيد؟ ولا يُمكن تَفسير تَرك الشّارع لبيان ذلك إلاّ بالإغراء على الجَهل، وهذا لا يَليق بالشّارع (المُقدّس)، أو قيامه بالقبيح أو بما لا يَليق، أو بما هو بَعيد عن الحِكمة. إذن، يَجب أن لا نقول إلاّ أنّ الشارع لم يأتِ بمُصطلح جَديد أو مُستحدَث حول البيع أو الشّراء، وعندما يقوم ببيان حُكم من أحكام البيع وتَحديد أُطره الخاصّة به، نراه يُحيل الناس إلى ما هو مَعروف بالبيع العُرفيّ، كما فعلَ إزاء العَديد من الأحكام والأمور الأخرى. وبعبارة أخرى، يُمكننا القول: إذا تمّ البيع بين طرفيْن وفق الخصائص والدّلائل العُرفيّة للبيع، فلن يبقى أيّ شَكّ في إباحة تصرّف كلا طرفيْ البيع بالشيء الذي انتقل إلى كلّ منهما. ولا يخفى أنّ هذا النّوع من البيع كان مُتعارفاً وشائعاً بين المُسلمين منذ عصر النبيّ (ص)، ولم تُشر الأنباء إلى مَن أنكرَه، أو تنوّه إلى مَن استهجنه، بل أنّ مثل هذا العَقد ربّما أجمعَ عليه الناس كافّة. ولم يبلغنا عمّن اعتبر هذا النوع من البيع العُرفيّ عقداً فاسداً، سوى العلاّمة الذي أشارَ في موضع ما من قوله بفساده، لكنّ المؤرّخين يذكرون أنّه كان قد حادَ فيما بَعد عن ذلك، وأكّد اعترافه بهذا النوع من البيع واعتمد إباحة التصرّف فيه دليلاً للملكيّة، لأنّ صاحب المِلك إنّما قصدَ بإعطاء مِلكه إلى الطرف تَملّك ذلك الطرف للشيء المُعطى إليه، وإباحة التصرّف فيه، وفي حال غياب مثل تلك المِلكيّة فلا يَجدر بنا تسمية مثل هذا العَقد بالعَقد الصّحيح إطلاقاً.

أمّا الدّليل الآخر على حصول الملكيّة لكلّ من الأطراف، فيتمثّل

في جواز كلّ طرف من الأطراف المُتعاقدة في التّصرّف بما حصل عليه بالشكل الذي يراه مناسباً له، وهو تصرّفٌ لا يجوز إلاّ لمالِك ذلك الشيء. فمثلاً بإمكان الشخص (المُشتري) الذي حصل على البضاعة من خلال البيع العُرفيّ الحاصل من دون أيّة صيغة لفظيّة، بإمكانه بَيع تلك البضاعة لنفسه (أي أصالة لا وكالة)، ولو كانت عمليّة الشّراء التي حصل بموجبها هذا الشخص (أي المُشتري) تُبيح وتوجب له إباحة التصرّف بتلك البضاعة لا المِلكيّة، لكانت عملية البيع التي قام بها المُشتري فيما بَعد، هي عمليّة باطلة وذلك بموجب القاعدة المَعروفة **«لا بَيعَ إلاّ في مِلك»**.

وهناك دَليل آخر على عدم ثبوت إجراء أيّة صيغة لفظيّة في زَمن الأئمّة (ع) ـ كما يدّعي المشهور ـ وإلاّ لكان المؤرّخون نقلوه لنا ولكان وَصلنا ذلك الخَبر عن طريقهم وفصّلوه في كُتبهم، في حين أنّنا نشهد أنّه لا العامّة لا الخاصّة قاموا بنقل مثل هذا الخَبر على الإطلاق.

والدّليل الآخر هو أنّ المُعتبَر في مثل تلك العقود والهَدف والغَرض منها هو رضى الطرفيْن وحصول العِلم لديهما بذلك الرّضى.

والدّليل الآخر كذلك هو صِدق القاعدة القرآنيّة القائلة **«تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ»**، على مثل هذا البيع العُرفيّ الحاصل من دون إجراء أيّة صيغة لفظيّة، وهو ما يَكفي لذلك.

وكذلك الدّليل الآخر الذي ينصّ على أنّ الشريعة الإسلامية مَبنيّة على أساس السّماحة واليُسر، وما ذلك الأساس إلاّ المَعنى العُرفيّ الذي اعتاد عليه الجميع وتداولوه عَبر الأحقاب، وما يُريد الشّارع تكليف الناس بأكثر من ذلك.

يُضاف إلى كلّ ما قيل دَليل آخر وهو تعذّر إجراء تلك الصّيغ اللفظيّة الخاصّة على الكَثير من الناس، أمّا إجبارهم على وجوب

تعلّمها بالضرورة فهو أمر مُحرج وشاقّ، وهو ما لم تَعهده الشريعة السّمحاء ولا قالت به ولا بمِثله.

أمّا الدليل الآخر على صِدق ما نقول فهو انتقال المال (البضاعة أو الشيء المَملوك)، إلى وارث البائع أو المُشتري في حال وفاة أحدهما.

والخلاصة، إنّ المُحقّق الأردبيليّ أوردَ بالتّفصيل العَديد من الأدلّة على صحّة العَقد العُرفيّ المُتعارف ولزومه بنَفسه من دون إيجاب صيغة لفظيّة مُعيّنة لإجرائه، ثم يستنتج بعد ذلك أنّ القول بالمِلكيّة والحَديث عن وقوع بَيع حَقيقيّ هو القول الأفضل والأصحّ، ولا يمكن قبول غيره، وخصوصاً أنّه لم يجرؤ أحد على القول بفساده أو بعَدم جواز التّصرف بما حاز عليه كلّ طرف من الأطراف.

وكذلك اشتراط العربيّة في إجراء صيغة عَقد البيع، ووجوب أن يكون ذلك بالفعل الماضي أو غيره، فإنّه أمر جَدّ مُستبعَد.

يقول المُحقّق: «**لم نَعثر على أيّ دَليل قويّ ومَقبول للقول المشهور الذي يوجب إجراء صيغة البَيع باللّغة العربيّة، أو استخدام الفعل الماضي لهذا الغرض، لكنّه مع ذلك يبقى هو القول المشهور بين الفقهاء**».

ثم يُتابع المُحقّق الأردبيليّ حَديثه بقوله: «**إنّ ما ذَكرناه بشأن عَقد البيع جارٍ وماضٍ في كلّ العقود دون استثناء ولا يختصّ بالبيع وحَسب**[1]**، ومَعنى ذلك أنّ ما يحوز عليه كلّ طرف من الأطراف المتعاقدة في جميع عقود المُعاوضة يحقّ له التصرّف فيه كيف شاء.**

(1) مَجمع الفائدة والبرهان، للمُحقّق الأردبيليّ، طبعة مؤسسة النشر الإسلاميّ، ج8، ص139 فما بَعد.

والخلاصة أنّه لم يثبت وجوب إجراء أيّة صيغة لفظيّة في أيّ نوع من العقود».

كانت تلك هي الفتوى الحكيمة والجريئة التي أصدرها المُحقّق الأردبيليّ، ونقول (الجريئة) لأنّها صادرة في وقت أجمع فيه الفقهاء قاطبة تقريباً على أنّ المُعاطاة لا تَعني البَيع، وأنّ كلّ بَيع يلزم إجراؤه بصيغة مُعيّنة تخصّه. ونحن نَشهد في هذا العَصر أنّ جميع الفقهاء لم يأبهوا للفتوى الإجماعية، وساروا على ما سارَ عليه الأردبيليّ الذي سلكَ سبيلاً مُغايراً للسبيل الذي كان يسلكه جميع فقهاء عصره في القرن العاشر الهجريّ تقريباً، ووقفَ بشجاعة وإرادة قويّة أمام جميع الفقهاء آنذاك، فاتحاً طريقاً جَديدة أمام الأجيال القادمة.

جاء في (مفاتيح الشرايع): «**لا بدّ من إجراء اللّفظ الدّال على الإيجاب والقبول والنيّة الباطنية الصريحة في عقد النّكاح، بعد توفّر شروط التّكليف لدى المتعاقدين (ونقصد بذلك البلوغ والعَقل)، مثل قولنا (أنكَحْتُك) و(. . .مَتَّعْتُك)، سواء أكان عَقد النّكاح دائماً أو منقطعاً».**

ثم يُضيف الفيض:

»أمّا أن تكون الصيغة اللّفظية بالفعل الماضي أو باللّغة العربيّة، والاقتران (الإيجاب والقبول) وتَقديم الإيجاب على القبول، فليس أيّ منهم شرطاً في ذلك العَقد لعدم وجود دَليل على اعتبار أيّ منهم، بل أنّ الأصل والبَحث في النّصوص كلّها تَنفي وجود مثل تلك الشروط، والدليل على ذلك هو الحَديث المشهور الذي يروي قصّة سَهل السّاعدي، وفي الحَديث المذكور إثبات لنَفي جَميع القيود باستثناء العَربيّة، خلافاً للمشهور من الفقهاء باشتراط (الفعل) الماضي، وخلافاً كذلك لأغلب الفقهاء الذين اشترطوا العربية والاقتران، والبعض ممّن

اشترطَ تقديم الإيجاب على القبول. ولا احتياط في ذلك أبداً كما ظنّ بعضهم لتقديم ما اتُّفِقَ عليه والاستناد إليه، وأمّا ما قيل من أنّ الفعل الماضي يمتلك الصّراحة في الإنشاء دون غيره من الأفعال، فهو مَردود، بل الأصل في الماضي هو الإخبار و(الفعل) الأمر أظهر منه..».

ويختتم الفيض كلامه بقوله:

«اعتبرَ بعض الفقهاء إجراء الصيغة بالعربيّة أمراً مُستحبّاً لِمَن كان قادراً على ذلك، ولا جِدال حول ذلك بالنّسبة لمَن كان يُتقنها، وذلك مِن باب الإقتداء والتّأسي، أمّا مَن كان عاجزاً عن التّحدث باللغة العربية فليتكلّم باللغة التي يُحسنها هو، وليس مُضطرّاً لاتّخاذ وكيل له (لإجراء الصيغة المذكورة باللّغة العربيّة)، أو تعلّم اللغة العربية واتقانها، خلافاً للمشهور الذي أوجبَ تعلّم العربية إذا لم يكن ذلك بالأمر الشاقّ في العادة».

76
العَقد المُنقطع (المتعة) وعدم ذِكر مدّته

قال الملاّ محسن الفيض:

«يَبطل عَقد النّكاح المُنقطع إذا لم يُذكَر فيه أجَله!».

أمّا مشهور الفقهاء فقد صرّحوا قائلين: **«إذا لم يُذكَر الأجل في عَقد النّكاح المُنقطِع، فإنّه يتحوّل إلى عَقد دائم!»**، وحول هذا الموضوع، وردَ في كتاب (مفاتيح الشرايع)[1] ما يلي: **«يَلزم بالإجماع ذِكر الأجَل في عَقد النّكاح المُنقطِع. وجاء في رواية صحيحة أنّه لا متعة إلاّ إذا تحقّق فيها أمران: الأجَل وأجرة المَعقود عليه».**[2] وإذا

(1) الجزء (2)، ص261.

(2) وسائل الشيعة، 14\465.

أُخِلّ بذِكر الأجل يَبطل العَقد على القول الأصحّ، وخلافاً للمشهور القائل بتحوّل أو انقلاب العَقد المُنقطع إلى عَقد دائم، بدليل الرواية الموثّقة كلّ التوثيق، ولا بدّ من التأمّل والنّظر في تلكما الروايتيْن.

77
البيع الفضوليّ غير صَحيح

يَعتبر الملاّ محسن الفيض البيعَ الفضوليّ بَيعاً باطلاً.

فهو يقول في كتابه (مفاتيح الشرايع)[1]:

«يُشترَط في طرفي العَقد (أي الموجب والقابِل) البلوغ والعقل والرّشد والملكية (أو ما ينوب عنها كالوكالة أو الولاية أو الوصاية)».

وعلى أساس ما ذَكره الفيض، فإنّ البيع والشّراء الحاصل بين الأطفال والمَجانين والمُغمى عليهم أو السّكارى أو السّفهاء، وكذلك البيع الفضوليّ، كلّ ذلك يُعتبَر باطلاً وغير صَحيح!

ثم يُضيف الفيض قائلاً:

«أجازَ أغلب الفقهاء البيعَ الفضوليّ إذا أذِنَ المالِك أو وليّه بذلك ويكون لازماً، لوجود المُقتضى على صحّة البيع، وزوال المانِع بإذن المالِك. أمّا دليلهم الآخر فهو خَبر عروة البارقيّ، وهو خَبر عامّي كما هو مَعلوم».

وهناك أخبار عامّية أيضاً تؤيّد عدم صحّة البيع الفضوليّ، إلاّ أنّ الخَبر الدّالّ على جواز مثل هذا البيع أشهر وأوضح.

---

(1) المجلّد (3)، ص46.

78
جواز بيع كلّ ما لَه نَفع مُحلّل مقصود للعُقلاء

وَضع الملاّ محسن الفيض قاعدة عامّة في موضوع البَحث في شروط العوضيْن في البيع والاختلافات الحاصلة بين الفقهاء فيما يتعلّق ببعض الأمور. أمّا القاعدة فهي:

«والمُعتمَد عندي جواز بيع كلّ ما لَه نَفع مُحلّل مقصود للعُقلاء، وفاقاً، إلاّ ما ثبتَ الإجماع المُعتبر على خلافه.[1] أمّا دليلنا فهو الأصل وشموليّة القاعدة القرآنية القائلة: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[2]، ولعدم وجود دَليل مَقبول على المَنع، ولأنّ نَجاسة الشيء وخبائثه لا تستوجب المَنع. أمّا دَليلنا الآخر فهو الحَديث القائل: كلُّ شَيءٍ مُطلَق حتى يَردَ فيه نَهي!».

79
شراء وبَيع الزّيت النّجس

استثنى أغلب الفقهاء بَيع وشراء الزّيت النّجس من حُرمة بيع وشراء أعيان النّجس، كالدّم والمَيتة وغير ذلك، وذلك لأجل النّفع الحاصل من استخدامه في الإنارة كما كان مُتداولاً في العصور القديمة عندما لم يَكن النّفط (البترول) معروفاً بعد، فكانت الزيوت والدّهون المُستخلصة من الشّحوم تُستخدَم لغرض الإنارة. وقد منعَ الفقهاء استخدام مثل تلك الزيوت للإنارة إلاّ في الأماكن غير المُسقّفة حَصراً. بمَعنى أنّهم قيّدوا جواز الاستصباح في الفضاءات الخالية من السقوف.

---

(1) عن كتاب المفاتيح، 3\51.

(2) سورة البقرة، الآية (275).

والمَقصود بذلك هو الاستضاءة بالسّراج الحاوي على الزّيت النّجس في الأماكن غير المُسقّفة وليس داخل الغُرَف أو الحُجرات المسقّفة، حيث لم يُجوّزوا الاستضاءة فيها.[1]

أمّا الملاّ محسن الفيض، فينقل لنا أوّلاً الحَديث الذي يُشير إلى المسألة المذكورة، حيث يقول: «**ورد في الحَديث الصّحيح أنّ الراوي سألَ الإمام (ع) عن حُكم سقوط الفأر أو حيوان من ذوات الأربع أو أيّ حيوان آخر في الطعام أو السّائل الطاهر الحلال فيموت فيه. فأجابَ الإمام (ع): إذا وقعت الفأرة في السّمن فماتت، فإن كان جامداً فألقها وما يَليها، وكُلْ ما بقي، وإن كان ذائباً فلا تأكله، واستصبح به، والزّيت مثل ذلك**».[2]

ثم يقول الملاّ محسن الفيض: «**يجوز بَيع وشراء كلّ شيء نَجس (مثل الدّم والمَيتة والمدفوع وغير ذلك) ممّا له مَنفعة مُحلّلة، (ولا يختصّ ذلك بالزيت النّجس المُستخدَم للإنارة)، لذلك فلا دَليل لتقييد جواز بيع وشراء الزّيت النّجس وهو ظاهر كلام أغلب الفقهاء. إضافة إلى ذلك، لم يَرد في أيّ من الروايات العَديدة بهذا الخصوص لزوم الاستصباح والاستضاءة بالزيت النّجس في الهواء الطلق كما ذكر مشهور الفقهاء، بل الغالب في تلك الروايات إطلاق الإذن وجواز الاستضاءة به حتى في الأماكن المسقّفة، فالإطلاق في تلك الروايات هو الأظهر والأصحّ**».

وقد قال الشيخ الطوسي وابن جُنيد الإسكافيّ بهذا الرّأي أيضاً، وكذلك العلاّمة الحليّ كما ورد في كتابه (مُختلف الشيعة)، وقد اعترفَ أغلب الفقهاء بعدم نَجاسة الدّخان المُنبَعث من ذلك الزّيت، بل أنّ

(1) شرايع الإسلام، طبعة دار الأضواء، بيروت، ج2، ص9.

(2) وسائل الشيعة، 16\375.

قبول الوجهة العباديّة لهذا الرّأي يحتاج إلى دَليل رَغم أنّه مُستبعَد. (ولا دَليل عندنا حول ذلك).

80
حُرمة نكاح المرأة الكافرة (غير الكتابية) وكراهة نكاح الكتابيّة

جاء في كتاب **اللّمعة** وشَرحها[1] تُحرَم المرأة الكافرة الكتابية على المُسلم في النّكاح الدّائم، وتحلّ له بالنكاح المنقطع وملك اليَمين. «وعَقبَ هذه الفتوى التي أصدرها الشّهيد الأوّل، قال الشهيد الثاني: «**إنّ ما قيلَ هو أشهر الأقوال في هذا الباب**».

أمّا الملاّ محسن الفيض فقال:[2]

«لا يجوز للمسلم نكاح المرأة الكافرة غير الكتابيّة بدَليل الإجماع والنّصوص، وقد قيلت في هذا النّكاح أقوال مُتباينة، وآراء متفاوتة، وذلك لاختلاف ظواهر القرآن الكَريم والسنّة، أمّا أشهر الأقوال فهو مَنع النّكاح الدّائم وتجويز النّكاح المنقطع ومِلك اليَمين».

ثم يَستطرد الفيض قائلاً:

«إنّ لنا على هذا القول المشهور اعتراضاً وانتقاداً لعدم وجود مفهوم في تصريح بعض الأخبار بجواز النّكاح المنقطع مع المرأة الكتابيّة، وعدم نَفيها جواز النّكاح الدّائم معها. أمّا كلمة (أُجورَهُنَّ) الواردة في قول الله سبحانه وتعالى في الآية الشريفة: ﴿... إِذَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[3] فلا تُشير إلى المتعة ولا تختصّ بالنّكاح المنقطع،

(1) شَرح اللّمعة، باب النكاح، مسألة (11)، الفصل الثالث.

(2) مفاتيح الشرايع، ج2، ص248-249.

(3) ﴿ٱلۡيَوۡمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ وَطَعَامُكُمۡ حِلّٞ لَّهُمۡۖ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ =

لأنّ لفظة (الأجرة) أُطلِقت كذلك على مُطلق المَهر في أماكن أخرى من القرآن الكَريم».

والآية الشريفة التي أشارَ إليها المُحقّق الفيض هي: ﴿... فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ...﴾[1].

ويُضيف الملاّ محسن الفيض قائلاً:

«لم يُجِز بعض الفقهاء نكاح المُسلم للمرأة المَجوسيّة بعَقد مؤقّت أو دائم، لكون المَجوسيّة ليست من أهل الكِتاب».

لكنّ الفيض لم يقبل هذا الرّأي كذلك، حيث قال:

«إنّ في ذلك مَنعاً صريحاً؛ نعم قد وردَ في رواية صحيحة عن جواز نكاح المُسلم للمرأة المَجوسيّة، وأجابَ الإمام(ع) بقوله: لا، ولكن إن كان له أمة مجوسيّة فلا بأس أن يَطأها ويَعزل عنها ولا يطلب ولدها[2]. وهذا أوضح النّصوص بشأن المَجوسيّة».

ثم يُكمل الفيض حَديثه قائلاً:

«الأظهر هي الكَراهة في كلّ النّصوص، وإن كانت الكَراهة أشدّ في المَجوسيّة وأكثر تأكيداً في النّكاح الدّائم بعد الجَمع بين النّصوص والأخذ بالعموميّات، وكذلك العمل بالرّواية ذات السّند الواضح فيما يخصّ اليهوديّة والنّصرانيّة، والرّواية هي: محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن معاوية بن وهب وغيره جميعاً، عن أبي عبدالله(ع) في الرّجل المؤمن

= مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ سورة المائدة، الآية (5).

(1) سورة النّساء، الآية (25).

(2) وسائل الشيعة، 14\418.

يتزوّج اليهودية والنصرانية، قال(ع): إذا أصابَ المسلمة فما يَصنع باليهودية والنصرانية؟ فقلت له: يكون له فيها الهوى، قال(ع): إن فعلَ فليَمنعها من شُرب الخمر وأكل لحم الخنزير؛ واعلم أنّ عليه في دينه غضاضة[1]. على أيّة حال لا خلاف في بقاء النّكاح الدّائم بين كافرَيْن ودَوامه، إذا ما أسلمَ الزوج دون الزّوجة، لكن إذا أسلمت الزوجة دون الزّوج وظلّ الأخير على كُفره، فالنّكاح مَفسوخ قَهراً».

81
12. العيوب المجوّزة لفسخ عقد النّكاح

ذكر صاحب (اللّمعة) تلك العيوب بقوله: «العيوب المُجوّزة لفَسخ النّكاح عند الرّجل هي خمسة: (1) الجنون؛ (2) الخِصاء؛ (3) الجبّ؛ (4) العَنَن؛ (5) الجُذام». ثم يُضيف الشهيد قائلاً: «ولا فَرقَ فيما إذا كان الجنون سابقاً للعَقد أو حادثاً بَعده، ولا فرقَ كذلك سواء أكان ذلك بعد المواقعة أم قبلها. وإذا حصلت تلك العيوب - ما عدا الجنون - بعد وقوع العَقد، فإنّ ذلك لا يوجِب العَقد».

ثم عدّد الشهيد بعد ذلك عيوب المرأة (الزوجة) الموجبة لفَسخ العَقد، بقوله: «أمّا عيوب الزوجة فهي تسعة: (1) الجنون؛ (2) الجُذام؛ (3) البَرص؛ (4) العَمى؛ (5) الشّلل؛ (6) القَرن[2]؛ (7) الإفضاء؛ (8) العَفَل[3]؛ (9) الرّتق[4]، واختُلِفَ في العَيبيْن الأخيريْن».
وإذا تبيّنت هذه العيوب بعد العَقد فلا خيار للزّوج في الفَسخ، إلاّ إذا امتنعت الزّوجة من المُعالجة.

---

(1) المصدر السّابق، 14\412.
(2) القَرْنُ: العَفَلَةُ الصغيرة.(الصحاح للجوهريّ - المترجم)
(3) شيءٌ يكون في قُبُل المرأة يمنع من وطئها، وقيل: هو القَرن. وهناك خلاف بين اللّغويين والفقهاء في كون العَفل هو القَرن أم لا.(مفاتيح الشرايع).
(4) أن يكون الفَرْجُ مُلتحماً ليس فيه للذَّكَر مَدخل، أو هو صعوبة ولوج الذَّكَر كما قال البهائيّ في كتابه (جامع عباسي).

قال الملاّ محسن الفيض في كتابه (مفاتيح الشرايع)[1]:

«هل تمتلك الزوجة حقّ الفسخ إذا تبيّن أنّ زوجها مُصاب بالبَرص أو الجذام؟ قال مشهور الفقهاء: لا يحقّ لها ذلك بدَليل الأصل والخَبر القائل: الرّجل لا يُرَدّ من عَيب!».

قال كلّ من ابن البرّاج القاضي وابن جُنيد الإسكافيّ: "إذا كان الأمر كذلك[2]، فإنّ للمرأة حَقّ الفَسخ، بدَليل الرواية الصحيحة القائلة: ويُرَدّ النّكاح من البَرص والجُنون والجُذام والعَفل. وتشمل الرواية المذكورة - كما هو واضح - كلاًّ من الزّوج والزّوجة، وعلى أساس هذه الرواية فإنّ للزوجة حَقّ فَسخ العَقد أيضاً. أمّا الدَليل الآخر على حَقّها في الفَسخ فهو أنّ البَرص والجُذام هما من العيوب التي يَحقّ للزّوج إزاءها فَسخ العَقد إذا كانت الزّوجة هي المُصابة بذَينك المرضين، على الرّغم من أنّ باستطاعة الزّوج تَخليص نَفسه من ذلك كلّه عن طريق الطلاق. أمّا إذا كان الزّوج هو المُصاب بالمَرضَين المذكورين، ولا سَبيل عندها للمرأة من الخلاص من ذلك، فمن باب أولى القول: إنّ للمرأة حَقّ فَسخ عَقد النّكاح (أيضاً). وهناك دَليل آخر يتمثّل في أنّه إذا لم يَكن للمرأة حَقّ في فَسخ عَقد النّكاح فإنّ ذلك مَعناه انتقال عَدوى المَرض من زَوجها إليها، وبذلك ستكون مُتحمّلة للضّرر (والضّرر مَرفوع في الإسلام كما نَعلم). أمّا المَشهور المُتمسّك بالأصل والخَبر، فقد نسيَ أنّ دَليل الأصل يتعارض مع الرواية الصحيحة (لإمكانيّة اعتبار الأصل دَليلاً في غياب أيّ دَليل آخر)، وأنّ الخَبر الذي استندَ إليه مشهور الفقهاء إنّما هو خَبر ضَعيف، أضف إلى ذلك اختلافه مع الإجماع. وعلى أساس ما قيلَ، فإنّه لا حجيّة للقول المَشهور.

---

(1) الجزء (2)، 770، صص 306-307.

(2) أي: إذا تبيّن أنّ الزوج مُصابٌ بالبَرص أو الجذام.(المترجم)

وكما قلنا، فإنّه لا فرقَ بين ظهور تلك العيوب قبل العَقد أو بَعده، بل وحتى بعد الدّخول، وذلك لإطلاق الرّواية الصحيحة التي مرّ ذكرها، وهي: «**يُرَدّ النّكاح من البَرص والجُنون والجُذام والعَفل**».

82
13. الطلاق وصيغته

اشترطَ مشهور الفقهاء الصّراحة في صيغة الطلاق، وإجراءها بألفاظ خاصّة به. قال الشهيد الأوّل في (اللّمعة): "**الصّيغة هي إحدى أركان الطلاق، أمّا اللّفظ الصّريح لها فهو: «أنتِ يا هذه (أو) يا فُلانة (ويُذكر اسم الزّوجة)، (أو) يا زوجتي، طالِق!»، لذلك فإنّ الألفاظ التالية: «أنتِ طالِق» أو «أنتِ من المُطلّقات» أو «أنتِ طالقة» هي ألفاظ غير كافية بالمُراد، وكذلك قول «طلّقتُ فلانة» بناءً على بعض الأقوال، ولا اعتبار لدينا نحن (الشيعة) لتلفّظ كلمات مثل (سَراح) أو (فِراق) بدلاً من الطّلاق، وأيضاً كلمتيْ (خليّة) أو (بريّة)[1] وإن كان المَقصود بهما هو الطلاق**».

ولا يُوافق الملا محسن الفيض قول المشهور من الفقهاء، بل يقول باعتبار أيّة صيغة تفيد مَعنى الطلاق، صراحة أو كناية. ويَعتقد أنّ الطلاق حاصلٌ بذِكر إحدى تلك الصيغ، وفي ذلك يقول: «**المُعتبَرُ في إجراء صيغة الطلاق هو قَصد إنشائه، كما ذكرنا ذلك أيضاً في العقود**»[2].

ثم يُضيف الفيض قائلاً:

«**مَنعَ الشيخ الطوسيّ استخدام صيغة (طلّقتكِ) و(طلّقتُ فلانة) في**

---

(1) الخليّة، من الإبل: المُطْلقة من عِقال، والخليّة: كلمةٌ تُطلّق بها المرأة، يقال لها: أنت بَريّة وخليّة، فيقال: قد خَلت المرأة من زوجها.

(2) مفاتيح الشرايع، 2\315.

الطلاق، ولا دَليل له على المَنع. فإذا كان سبب المَنع هو أنّ الصيغتيْن المذكورتيْن هما في حال الإخبار لا الإنشاء، قلنا: إنّ هذا الإشكال وارد في جميع تلك الصّيغ، والمُعتبر هو قَصد الإنشاء. على كلّ حال، لم يُجِز الشيخ الطوسي تلكما الصيغتيْن، لكنّه أجازَ إجابة الرّجل على السؤال: طلّقتَ امرأتكَ؟ بـ(نعم!) وهذه الصيغة التي اعتبرها الشيخ هي الصيغة الصحيحة وهي في حالة الإخبار كذلك!»[1].

وقد أجازَ الفقيه المُتقدّم الجَليل ابن جُنيد الإسكافيّ في صيغة الطلاق قول كلمة (**إعتَدّي!**)، وهو برأيه مُوقِع للطلاق، لملازمة العدّة للمُطلّقة.

وفي مَعرض تأييده لرأي ابن جُنيد، يقول المُحدّث الكَبير الملا محسن الفيض:

«هناك روايتان حَسنتان أقرب إلى الصّحيح، وصريحتان في المطلوب ولا مُعارض لهما، تؤيّدان قول ابن جُنيد، واستبعدُ ما يُشاع حول قيام الشيخ الطوسي بتأويلهما، ولا يُمكن حملهما على التقيّة بأيّ شكل من الأشكال، لأنّ إحداهما صرّحت مَنع إجراء صيغة الطلاق بالكناية وهذا بحدّ ذاته ردّ على ما يراه أهل السنّة في هذا المقام إذ جوّزوا إجراء الطلاق كناية».

وحول ما إذا كان هناك إشكال في وجوب ذِكر صيغة الطلاق باللغة العربيّة أو الفارسيّة أو أيّ لغة أخرى، يقول المُحقّق الفيض في كتابه (**مفاتيح الشرايع**):[2]

«قال مشهور الفقهاء: يجب إجراء صيغة الطلاق باللغة العربيّة،

(1) وسائل الشيعة، 15\296.

(2) الجزء (2)، ص315.

وخالفهم في ذلك صاحب (النهاية) وجماعة من الفقهاء. وقد ورد في الخَبر حصول الطلاق بأيّة لغة بالإضافة إلى اللغة العربية "كُلّ طَلاق بكلّ لِسان فهو طَلاق!»[1].

ويختتم الفيض كلامه بقوله:

«هذا القول هو الأصحّ كما ذكرنا في نظائره من الإيقاعات والعقود».

83
الطلاق وتعليقه

هل يجب أن يكون الطلاق مُجرّداً من الشّرط والصّفة؟

اشترطَ مشهور الفقهاء التنجيز في الطلاق وقالوا: **«يجب أن يكون الطلاق مُجرّداً من الشّرط والصّفة».**

أمّا الفيض فقد قال:

«لا دَليل على ما قالوه على الإطلاق؛ أمّا الإجماع الذي ادّعوه فلم يثبت لدينا بَعد».

84
هل تُعتبر الشركة في الأبدان والمفاوضة والوجوه؟

قال العلاّمة في كتاب (إرشاد الأذهان): **«الشركة عَقد جائزٌ بين طرفيْن مُتعاقديْن»**، وفي شَرح ذلك قال المُحقّق الأردبيليّ: **"قال العلاّمة في كتابه (التذكرة): الشّركة هي اجتماع حقوق عدد من المالِكين في شيء واحد بشكل مُشاع».**

---

(1) وسائل الشيعة، 15\297.

ثم يُضيف الأردبيليّ قائلاً:

«ليست الشركة عَقداً في كلّ مكان، أمّا تسميتها عَقداً بشكل مُطلَق فهو مَدعاة للتأمّل (والإشكال) معاً. وذلك لأنّه قد يكون السبب في الشركة أحياناً هو الأرث، وأحياناً أخرى (اشتراك) مالَين لمالِكَين اثنين يُمزجان معاً، وفي أحيان أخرى يكون بشكل حيازة مثل أن يقوم شخصان بقَطع شَجرة من الغابة أو الاستيلاء والحصول على مَنبع للماء.»

نعم، يُمكن القول بأنّ الشركة قد تكون عَقداً في بعض الأحيان، فإذا أُريدَ أمكن تسميتها عَقداً في أيّ مكان ولا جِدال حولها إذا كانت بالمسامحة.

إذن، فالبقاء في الشركة في أيّ مكان، وإن لم تكن عَقداً، هو أمر جائز، بمَعنى أنّه يَجب على الطرفَيْن عدم تحمّل الشركة بل يجوز لهما حلّ الشركة والتقسيم والاحتفاظ بأسهم كلّ منهما.

وقد اعتبرَ العلاّمة الشركة في كتاب (**التذكرة**) أمراً جائزاً ومشروعاً بالجملة، مُستنداً في إثبات ذلك إلى النّصوص القرآنيّة والعَديد من الأخبار المروية بطرق السنّة والشيعة، إضافة إلى استناده إلى الإجماع لإثبات جواز ذلك.

أمّا المُحقّق الأردبيليّ فيقول بهذا الخصوص:

«إنّ حصول الشركة هو أمر ضروريّ وله مَعنى عُرفيّ، (كان وما زال مُتداولاً بين العُقلاء). أمّا فائدته فتتمثّل في جواز تصرف مالكِ ما بماله ومالِ غيره الذي هو مالُ الشركة الذي يُعتبر مالاً مُشتركاً بينهما».

وقال العلاّمة في (**إرشاد الأذهان**):

«لا تصحّ الشركة إلاّ في الأموال، (وتسمّى مثل هذه الشركة بشركة العِنان) أمّا الشركة في الأبدان والوجوه والمُفاوضة فلا تصحّ».

وقال أيضاً في (**تذكرة الفقهاء**):

«الشركة على أربعة أنواع:

(1) ـ شركة العِنان: وهي بمشهور الفقهاء الشركة بين شخصيْن أو أكثر من خلال تعيينهما رأسمالاً محدداً فيقوم كلّ منهما بتقديم الحصّة أو السهم الخاصّ به وجَمعها معاً لغرض التجارة والاشتغال، ثم يتمّ تقسيم الأرباح وفق شروط خاصّة.

(2) ـ شركة الأبدان: وهي اشتراط شخصيْن أو أكثر ضمن عَقد الشركة على العَمل والمشاركة في ما يحصلون عليه في النهاية بتقسيمه على كلّ منهم، كما هي الحال مع الصناعيّين الذين يشاركون بضاعتهم، ثم يتقاسمون العائد بالتساوي، أو غير ذلك وفقاً للشروط المتّفق عليها.

(3) ـ شركة المُفاوضة: حيث يقوم شخصان أو أكثر بالاشتراك معاً في عقد الشركة ليكونا شريكين في كلّ ما يحصلان عليه، سواء من الغنيمة أم التجارة أو الحيازة أو الميراث أو الغرامة الجنائيّة وغير ذلك، فيلتزم كلّ منهما ببعض الإلتزامات والتّعهدات تجاه الآخر، في الغرامة الجنائيّة وضمان المَغصوب ودفع أضرار التّالف، وما إلى ذلك.

(4) ـ شركة الوجوه: وهذا النّوع من الشركة فُسّر بأشكال مُختلفة، أمّا أشهر التفاسير بشأنها فهي أنّها شركة بين شخصيْن يكونان مَعروفيْن ومُحترميْن وعاقليْن ومَوثوقيْن في السوق، لكنّهما في خصاصة وبحاجة إلى المال، فيقومان بشراء بضاعة ما على ذمّتهما (بالدّيْن) إلى أجل مُسمّى، فيبيعان تلك البضاعة، ثم يُسدّدان ثمن البضاعة المُباعة التي شَروها بالدّيْن، وتقسيم الأرباح التي حصلا عليها بينهما».

وقيل عن شركة الوجوه أيضاً بأنّها قيام شَخص مَعروف وموثوق ومُعتمَد بشراء بضاعة بالدّيْن على ذمّته، ثم يَعهد إلى شَخص مَجهول بَيع تلك البضاعة والاشتراط على تقسيم الأرباح بينهما بالتساوي. وقيل كذلك أنّ شركة الوجوه هي قيام شخصيْن بالمشاركة، يكون أحدهما مَعروفاً ومُعتمداً لكنّه في خصاصة والآخر مَجهولاً لكنّه يملك رأس المال، شرط أن تُدار التجارة والعَمل من قِبل الشخص المَعروف باستخدام رأسمال الشخص المَجهول، ثمّ تقسيم الأرباح بينهما.

قال الأردبيليّ:

«لم يَعترف مشهور الفقهاء بصحّة شركة الأبدان ولا المُفاوضة ولا الوجوه، بل ادُّعيَ الإجماع على ذلك، فإذا لم يَثبت الإجماع فلا غُبار حينئذ على صحّة تلك الشركات، لاعتبار شركة الأبدان (مثلاً) في بعض الموارد نوعاً من الوكالة، وفي موارد أخرى تُعتبر تَمليكاً للمال وبَذل النّفس والعمل مقابل عِوض ما، وليس ذلك بالغريب سواء من الناحية العقلية أم الشّرعية، ولا هو بالممنوع، لذلك أجاز بعض فقهاء السُّنة قسماً منها. وكذلك شركة المُفاوضة، فهي باطلة لدى المشهور من الفقهاء مع عدم وجود أصل أو دَليل لذلك البطلان. وهكذا اعتبروا شركة الوجوه باطلة أيضاً من دون أيّ دَليل، وإذا لم يَثبت عليه الإجماع فإنّ ذلك يدعو للتأمّل».[1]

وبَعد تَقديمه شَرحاً لشركة الأعمال (الأبدان) والمُفاوضة والوجوه، وبيان حُكم المشهور في بُطلان تلك الأنواع من الشركات، يقول الملا محسن الفيض في ختام بَحثه لهذا الموضوع:[2]

«لم نعثر على نَصّ أو دَليل على هذه الأحكام (أي، رأي الفقهاء

(1) مجمع الفائدة والبرهان، ج10، ص193.

(2) مفاتيح الشرايع، ج3، ص85.

بشأن الأنواع الثلاثة للشركات)، وكلّ ما قيلَ في مقام الاستدلال على المَنع وبُطلان تلك الشركات لا يخلو من الضّعف، بل لا يوجد اعتراض على صحّة مثل تلك الشركات متى كان ذلك عن تراضٍ بين الطرفين وتصالح بينهما».

85
لا يلزم في الوصيّة الإيجاب والقبول اللفظيان

الوصيّة هي عَقدٌ بحاجة إلى إيجاب وقبول؛ لكن، هل يَجب أن يكون الإيجاب والقبول لفظيّاً، أم أنّهما يكفيان بدون اللّفظ أيضاً؟

اختلف الفقهاء في هذا الأمر، فقد قالَ الملاّ محسن الفيض في كتابه (**مفاتيح الشرايع**):[1]

«يُشترط في الوصيّة أن لا يكون الشيء الدالّ على الإيجاب والقبول لفظيّاً على أصحّ الأقوال، (أي أن لا يكون الإيجاب والقبول لفظيّاً)، كما قيل حول نظائر هذا العَقد».

ثم يُضيف قائلاً:

«إذا لم تكن الوصيّة مُعيّنة لفرد ما أو أفراد مُعيّنين، كالوصيّة للفقراء أو في سبيل الله، فقد قال بعضهم: على حاكم الشّرع أن يقبل تلك المسؤولية. أمّا القول الأصحّ فهو سقوط القبول في مثل هذه الأمور وعدم الحاجة إليه. وقد أيّد الشهيد الثاني هذا القول كذلك».

86
القَرض عقد لازم لا عَقد جائز

«القَرض هو التّسليفُ، وما تُعْطيهِ لِتُقْضَاهُ»[2]، ومَعنى ذلك قيام

---

(1) الجزء (2)، المفتاح (1125)، ص221.

(2) القاموس المُحيط، للفيروزآبادي. (المترجم)

شَخص ما بتمليك مالِه لشخص آخر، وجَعله مالكاً لذلك المال، بشكل يكون معه ضامناً للمِثل أو قيمة ذلك القَرض.

وقد اعتبر الفقهاء القروض عُقوداً جائزة ولذلك فهم لا يعتبرون شرط وضع الأجل (لها) مُلزماً وأنّ الوفاء بها غير واجب، إلاّ إذا اشتُرِطَ على الوفاء بذلك في عقد مُلزم.

قال الملاّ محسن الفيض في (مفاتيح الشرايع):[1]

«أجازَ مشهور الفقهاء عَقد القَرض، بل وادّعوا الإجماع عليه، وعلى هذا فإذا اشتُرِطَت المُدّة في ذلك العَقد فلن يكون مُلزماً ولا يلزم الإيفاء به، إلاّ أن يُشترط ذلك في عَقد مُلزم وهذا هو حُكم أيّ شَرط جائز. وقد قيل في سبب جواز العَقد المذكور: لأنّ القَرض بمثابة تبرّع في سبيل الله، والأحرى أن يكون المتبرّع مُختاراً ومُخيّراً في تبرّعه، لذلك فإنّ ذِكر المدّة أو الأجل في المُعاوضات أمر لازم ومُلزم (وليس ذلك في القَرض الذي هو قرضٌ مَجّاني أو على سبيل التبرّع). إنّ في هذه الفتوى المشهورة نظراً وإشكالاً، وذلك لأنّها تَنفي العموميّات التي تشير إليها الآية الشريفة ﴿. . . أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ. . ﴾[2] والقاعدة المعروفة «والمؤمِنونَ عندَ شروطِهم!»، وكذلك الدّليل الخاصّ القائل: "مَن ماتَ وقد اقترَضَ إلى أجَل، يُحل» - ومَعنى ذلك أنّ القرضَ المؤجَّلَ يتحوّل إلى قَرض حاليّ».

وعلى الرّغم من كَون الآية الشريفة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى. . .﴾، والحَديث الذي مرّ ذِكره هما دَليلان واضحان، لكن وخلافاً للمشهور، فإنّهما يتضمّنان بعض العموميّات التي أشرنا إلى بعض منها آنفاً. . .

(1) الجزء (3)، ص126.

(2) سورة المائدة، الآية (1).

ثم يُضيف الفيض قائلاً: **"فإن كانَ إجماعاً وإلاّ فالعمل على الظواهر."** وهذا يَعني أنّه إذا لم يتحقّق الإجماع، فإننا سنعمل وفقاً للظواهر الدّالة على لزوم عَقد القَرض.

وربّما تأثّر آية الله العُظمى السيّد محمّد كاظم اليَزديّ بفتوى المُحقّق الفيض عندما صرّح في كتابه **(العروة الوُثقى)** بأنّ القَرض هو عَقدٌ لازم ويجب الإيفاء بشرطه. وكلّ ما كانت أجزاؤه متساوية من حيث القيمة والمَنفعة وأقرب إلى بعضها البعض في الصفات، فإنّها ثابتة على الذمّة، وما كانت أجزاؤه غير متساوية يبقى ثَمنه ثابتاً يوم قَبضه، واقتراض كلّ ذلك يكون صحيحاً، ومثال ذلك الحنطة والشّعير والذّهب والفضّة من حيث تساوي أجزاء كلّ منها مع بعضها البعض، والحيوان من حيث تغاير أجزائه.

قال الملاّ محسن الفيض: (1)

«كلّ ما كانت أجزاؤه غير متساوية (من حيث القيمة) - أي قيمته عند المُطالبة - يبقى ثابتاً، أمّا قولهم في بقاء ثَمنه ثابتاً يوم القَبض، فضعيف».

87
آية الله الفيض يُنكر شرطيْن من شروط الرّضاعة

الرّضاع (بفَتح الرّاء وكَسرها) مَصّ اللّبن من الثّدي؛ والمُراد به (في الشّرع) الحُرمة النسبيّة بسبب الرّضاع، فكما أنّ الأنثى النسبيّة تُحرَم نسبيّاً فإنّ الأنثى بالرّضاعة كذلك تُحرَم نسبياً. ويُحرم من الرّضاع ما يُحرم من النسب، وقد وردَ في الروايات أنّ: «ما حُرِّم بالنّسب يُحرّم بالرّضاع أيضاً».

(1) مفاتيح الشرايع، ج3، ص126.

ويتّفق أغلب الفقهاء على الشروط التالية باعتبارها شروطاً للرضاعة الموجبة للحُرمة:

1 ـ أن تكون الرّضاعة من النّكاح؛ النّكاحِ الدّائم أو المتعة أو ملك اليمين، وبعبارة أخرى الرّضاعة من لَبن ناتج عن نكاح مشروع وقانونيّ.

2 ـ ما أنبتَ اللّحم وشدّ العظم من الرّضاع.

3 ـ أن تكون الرّضاعة من ثَدي واحد، فإذا قامت إمرأة بإرضاع عدد من الأطفال بينهم ذكور وإناث من زوجيْن اثنيْن، فلا يُحرم الأطفال على بعضهم البعض.

4 ـ أن تتمّ كلّ رضاعة بالكامل.

5 ـ أن يَرضع الطفل من حلمة الثّدي[1]. وقد خالفَ الفيض رأي الفقهاء في الشرطيْن الثالث والخامس.

فقد قال بشأن الشّرط الثالث مثلاً:[2]

«المشهور بين علمائنا هو عدم حُرمة رضيع واحد على آخر إذا تعدّد أزواج المُرضعة وإن كانت الأخيرة واحدة، لكن الشيخ أبو علي الطبرسيّ لم يوافق على ذلك واكتفى بوحدة المُرضعة لنَشر الحُرمة وإن كان لها زوجان بدليلين، أوّلهما عموم الآية الشريفة القائلة ﴿وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَـٰعَةِ﴾[3] والثاني هو الحَديث الشّريف القائل: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» وغيرهما».

ثمّ يُضيف الفيض:

---

(1) مبادئ الفقه والأصول، للدكتور علي رضا فيض، الطبعة الحادية عشرة، ص319.

(2) مفاتيح الشرايع، ج2، ص234.

(3) سورة النّساء، الآية (23).

«هذا رأي قويّ يؤيّده نَصّ صَريح هو «ما للرّضاع يُحرَم بسبب صاحب اللّبن (الزّوج)، ولا يُحرَم بسبب الأمّهات المُرضعات؟ بل أنّ الله سبحانه حرّم ذلك من جهة الأمّهات وإن كانت الحُرمة موجودة أيضاً في لبن صاحب اللّبن، والأفضل مُراعاة ما وردَ في الكتاب والسنّة وتفضيله على ما خالفهما، خصوصاً وذلك أقرب إلى الاحتياط، ولا اعتماد على الشّهرة، مع إمكانيّة حَمل الدّليل المشهور على التقيّة»».

أمّا ما يتعلّق بالشرط الخامس، فقد علّق عليه الفيض بقوله:

«قالَ مشهور الفقهاء: يَصل مُسمّى الرّضاع إذا شرب الرّضيع من حلمة الثّدي، وخالف ابن جُنيد الإسكافيّ هذا الشّرط ورأيه أقوى، لأنّ الهدف المطلوب من الرّضاع هو إنبات اللّحم وشَدّ العظم كما يُستفاد من ظاهر المضامين وصريح الأخبار، وإنزال اللّبن في فَم الرّضيع بمنــزلة الرّضاعة، ولا فَرق بين هذا وذاك!».

88
شروط الشّاهد

قيل: لا بدّ من أن يتمتّع الشّاهد الذي تُعتبر شهادته مؤثّرة ومُعتبرة شرعاً، ببعض الشروط، منها:

1 ـ البُلوغ، أو أن يكون شاهداً على الجروح التي أُصيبَ بها شخص ما، في هذه الحال قيل في قبول شهادة الطفل الذي بلغ عشر سنوات فما فوق.

2 ـ العَقل.

3 ـ الإسلام.

4 ـ الإيمان.

5 ـ العَدالة.

6 ـ طهارة المَولد والنّسب.

7 ـ عدم اتّهامه بأيّة تُهمة.

8 ـ قوة الحافظة وعدم النّسيان.

9 ـ عدد الشهود، ففي أكثر الأحيان لا بدّ من شهادة رَجليْن اثنيْن معاً.[1]

هذه هي الشروط الواجب توفّرها في الشاهد، وهو ما أجمع عليه أغلب الفقهاء.

أمّا الملاّ محسن الفيض فله تَعليق على تلك الشروط، وفيما يلي بعض من تعليقاته مأخوذة من كتابه (**مفاتيح الشرايع**):[2]

1 ـ فيما يتعلّق بالبلوغ، قال الفيض: «**البلوغ شرط في الشّاهد، لأنّ الطفل الذي لا اعتبار لقوله حتى بالنسبة له هو شخصياً، كيف يمكن أن يُعتدّ بقوله تجاه الآخرين؟ وكذلك بدَليل قول الله عزّ وجلّ ﴿. . . مِن رِّجَالِكُمْۖ﴾[3] ما عدا ما يخصّ الجروح والقَتل، حيث قال مشهور الفقهاء بأنّ شهادة الطفل ههنا مقبولة، أمّا دَليلهم على ذلك فهو الرّواية الحَسنة التي قال فيها الرّاوي أنّه سألَ الإمام(ع) عن حُكم شهادة الطفل هل تجوز؟ فأجابَ الإمام(ع): «نعم؛ في القتل، ويؤخَذ أوّل كلام الطفل ولا اعتبار لكلامه الذي يتبع**».[4]

---

(1) مبادئ الفقه والأصول، الطبعة الحادية عشرة، ص304 و305.

(2) الجزء الثالث، المفتاحيْن (1180) و(1182)، ص278 فما بعد.

(3) جزء من الآية الشريفة (282) من سورة البقرة، والجزء المتعلّق بذلك هو: ﴿. . . وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰۚ﴾. (المترجم)

(4) وسائل الشيعة، 8/ 252، الحديث رقم(?).

ثم يستطرد الفيض قائلاً:

«قيّدَ بعض الفقهاء سنّ الطفل بعشر سنين، وكذلك قالوا باستقراره وهدوئه قبل أدائه للشهادة. وأضافَ الشيخ الطوسي شرطاً آخر على ذلك في كتابه (الخلاف) وهو أن يكون الأطفال مُجتمعين على أمرٍ مُباح، واشترطَ الشهيد في كتاب (الدّروس) أن لا تكون الجروح قد أدّت إلى القتل (بمَعنى قبول شهادة الطفل فيما يخصّ الجروح لا القتل».

وتعليقاً على تلك الشروط التي اعتبرها الفقهاء لازمة في الشهادة، يقول الفيض:

«أقول: إمّا أن نعمل وفقاً للنّص والرواية دون تأويلهما والاشتراط فيها، أو أن نستثني الرواية ونعود إلى الأصول الموجودة والمتوفرة في المسألة المذكورة، والأصل فيها - كما نعلم - هو عدم قبول شهادة الطفل مُطلقاً، وهو ما استقرّ عليه رأي فَخر المُحقّقين (نَجل العلاّمة الحليّ) حيث قال: "لا يُمكن قبول شهادة الطفل بأيّ وجه. "لذلك، يُحمَل الخَبر المذكور على المواضع التي تتوفّر فيها الاستفاضة والشّياع في الجْروح، مع العلم أنّ الأطفال غالباً ما يتعرّضون إلى الجروح من بعضهم البعض أثناء لعبهم، (وغالباً كذلك ما يكونون على عِلم واطّلاع بذلك)».

أمّا فيما يتعلّق بشرط الإيمان فيقول الملاّ محسن الفيض:

«عدَّ مشهور الفقهاء الإيمانَ من شروط الشاهد، وهو أن يكون الشّاهد إمامياً إثني عشرياً لكون غير المؤمن فاسقاً وظالماً بسبب عقيدته الفاسدة المتمثلة في عدم قبوله ولاية الأئمة (عليهم السلام)، وهذا بحدّ ذاته من أكبر الكبائر».

ثم يُضيف قائلاً:

«وفي هذا الكلام إشكال، ذلك أنّ الفسق لا يتحقّق إلاّ بارتكاب المعصية حتى مع الاعتقاد بها لا بالاعتقاد بأنّ العمل هو في الحقيقة طاعة، وكذلك الظّلم فهو لا يتحقّق إلاّ بمُعاندة الظالم للحقّ ومخالفته له مع العلم به (وهذا لا ينطبق على المُخالفين)».

ويُكمل الفيض كلامه بقوله:

«نعم، يُستفاد من بعض أجزاء الروايات أنّ شهادة بعض المُخالفين في الأصول والعقائد مردودة، ولا إشكال في ذلك، أمّا المُخالفة في فروع علم الكلام والمسائل الشرعيّة الفرعيّة، فلا تضرّ بشهادته مادامَ غير مُخالف لضروريّات المَذهب».

أمّا أحد الشروط المتعلّقة بعَدم اتّهام الشاهد، (بمَعنى أن لا يكون مُتّهماً)، فهو إقراره لفظاً بذلك وإلاّ فلن تُقبَل شهادته، أو أن تعود عليه شهادته بالمنفعة كشهادة شَريك لشريكه على مال مُشترك بينهما، وكذلك شهادة دائن على مُفلس ممنوع من التصرّف في أمواله. وقد ورد في رواية مُعتبرة أنّه: **«تجوز شهادته إلا في شيء له فيه نصيب»**.[1]

ويُتّهم الشاهد وتُردّ شهادته إذا كانت لدَفع ضَرر عنه، كشهادة العاقلة بفسق الشّهود على ارتكاب الخطأ، وشهادة الوكيل بفسقَ شهود مُدّعي الموكّل.

وكذلك يُتّهم الشاهد وتُرفَض شهادته إذا كانت بينه وبين المَشهود عليه عداوة دُنيويّة، أي أن يُعرَف عن الشّاهد تَمنّيه زوال نعمة المشهود عليه، وسروره إذا ما أصابته مُصيبة، سواء وصلت تلك العداوة حدّ الفسق أم لم تَصل، أمّا إذا شهدَ العدوّ (أي عَدوّ المَشهود عليه) لمَصلحته ومَنفعته مع عدم وصول تلك العداوة حدّ الفسق، فإنّ شهادته تكون مقبولة.

(1) وسائل الشيعة، 18\279 و275.

وبالنّظر إلى ما قيل عن اتّهام الشّاهد، يستنتج الملا محسن الفيض ما يلي:

«تُقبَل شهادة الصّديق لصديقه مع وجود علاقة مَتينة بينهما ومحبّة شديدة تربطهما، وذلك لأنّ عَدالة الشّاهد تَمنعه من التّقصير في شهادته أو الاستهانة بواجبه ومسؤوليته كشاهد لا كَصديق. وكذلك تُقبَل شهادة الأقارب لمَصلحة أقاربهم، حتى شهادة الأب وابنه، بدَليل الأصل والنّصوص التي تطرّقت لهذه المسألة، ومنها الرّواية الصحيحة التي تقول: «تجوز شهادة الأبن لأبيه والوالد لوَلده والأخ لأخيه»».

ويستمرّ الفيض بكلامه بعد بيانه لعَدد من المطالب، يقول:

«وتُقبَل شهادة الأقارب بضرر أقاربهم إطلاقاً وفقاً للقول الأصحّ، وقد أيّد الشريف المرتضى والشّهيدان (الأوّل والثاني) هذه الفتوى، وذلك بدَليل الأصل والعموميّات، لكنّ أغلب الفقهاء خالفوا ذلك ورفضوا قبول شهادة الإبن بضرر أبيه، وقالوا: ليس ذلك ممّا أمر به الله بالنسبة إلى الوالدين».

لكنّ الفيض يَنتقد كلام مشهور الفقهاء ويقول:

«لا يخفى على أحد الإشكالات الموجودة في أقوالهم، لأنّ قول الحقّ واعتراض الباطل وقيام الشخص بتبرئة ذمّته والاعتراف بالحقيقة، هو عَين المَعروف. وقد قال الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ...﴾[1]**. وورد في العَديد من النّصوص أيضاً «أقمِ الشهادةَ**

(1) سورة النّساء، الآية (135).

لله ولو على نفسكَ أو الوالدين أو الأقربين. . .»». [1]

وقد ادّعى أغلب الفقهاء الإجماع على هذه المسألة، لكنّ الملاّ محسن الفيض يقول:

«إدّعاء الإجماع مَمنوع، لمُخالفة الشريف المرتضى ذلك، وعدم تعرّض العَديد من المتقدّمين لذلك، بل أظهرت جماعة أخرى مُخالفتها لهذا. وللشهيد الأوّل قولان في هذه المسألة». [2]

89
هل يَجوز أن تكون المرأة قاضية؟

قال الملاّ محسن الفيض:

«لا اختلاف بين فقهاء الشيعة في وجوب توفّر الشروط التالية في القاضي: (1) البلوغ؛ (2) العَقل؛ (3) الإيمان؛ (4) العَدالة؛ (5) طهارة المَولد والنّسب؛ (الذكورة؛ (مَعرفته بالفقه مع البصيرة». [3]

ثم يُضيف:

---

(1) وسائل الشيعة، 18\299. أمّا نصّ الحَديث المذكور فهو: «محمد بن يعقوب، عن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن إسماعيل بن مهران، عن محمد بن منصور الخزاعي، عن علي ابن سويد، وعن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن عمّه حمزة بن بزيع، عن علي بن سويد، وعن الحسين بن محمد، عن محمد بن أحمد النهدي، عن إسماعيل بن مهران، عن محمد بن منصور، عن علي بن سويد السائي، عن أبي الحسن (ع) ـ في حديث ـ قال: . . . وسألتُ عن الشهادات لهم؟ "فأقم الشهادة لله ولو على نفسك أو الوالدين والأقربين فيما بينك وبينهم، فإن خِفتَ على أخيك ضيماً فلا". ورواه الشيخ بإسناده عن سهل بن زياد بالسند الاول (المترجم)

(2) مفاتيح الشرايع، ج3، ص278 فما بعد.

(3) المصدر السابق، 3\246.

«وذلك لأنّ الطفل والمَجنون اللذين يفتقدان إلى الولاية على أنفسهما، لا يُمكن أن تكون لهما الولاية على الآخرين. أمّا الكافر والمُخالف والفاسق وابن الزّنا فليسوا من أصحاب التّقليد (ممّن يُمكن الإصغاء لكلامهم واتّباع أوامرهم، أو ممّن يتمتّعون بالقدرة والاستحقاق في رَفع الخصومة). وكذلك المرأة، لعدم قدرتها على مجالسة الرّجال والتّحدث عندهم بصوت مرتفع. وقد ورد في الحَديث: "لا يَصلح قومٌ ولّتهم امرأة!"».

وقد أكّد الملا محسن الفيض على شَرط الذكورة بدَليليْن اثنيْن؛ **الأوّل**: هو إجماع الفقهاء على ذلك، والثاني: هو الرّوايات. أمّا المُحقّق الأردبيليّ فله بُحوث فيما يخصّ أمر الذكورة، وفيما يلي موجزٌ لبعض تلك البحوث:

قالَ الأردبيليّ:

«إذا كان الإجماع حاصلاً بالفعل على أمر الذكورة، فلا جِدال في ذلك؛ إذ ما الذي يُمكننا قوله مُقابل قول إجماع العُلماء كافة؟ وإذا لم يكن هناك أيّ إجماع حول ذلك، فقضاء المرأة خالٍ وعار من الإشكال وخاصّة في المسائل التي لم يَرد فيها مَنع لتدخّل النساء وغياب الدّليل على ذلك في الكتاب والسنّة الصحيحة، بل لا مانع من قيام امرأة بالقضاء والفصل بين امرأتين مُتخاصمتين مثلاً والبَتّ في ذلك إذا ما توفّرت فيها شروط القضاء».[1]

وهنا يتبيّن لنا من عبارات المُحقّق الأردبيليّ أنّه يوافق على قضاء المرأة بشكل مَحدود من خلال قوله: **"إذا كانت تتوفّر في المرأة شروط القضاء من البلوغ والعَقل والإيمان والعدالة وطهارة المَولد والنّسب**

---

(1) مجمع الفائدة والبرهان، 12\15.

والتّفقّه، فلا إشكال في الاستعانة بقضائها في مُخاصمات النّساء باعتبارها قاضية، واستدعاء أولئك النّساء إلى المحاكم والتّحقيق في ادّعاء كلّ واحدة منهنّ والتدقيق في شهادة الشّهود، ثم القضاء بينهنّ بموجب القواعد والضوابط المتوفرة للقضاء. هذا ولم يأبه كِبار العُلماء في مَجال التّحقيق والبَحث بالادّعاءات التي تبنّاها الإجماع لعدم اعتبار الإجماع بنظر الشيعة وعدم حجيّته لديهم، إلاّ إذا كان نابعاً من سنّة المعصومين (ع). وبعبارة أخرى، إذا كان المعصوم نَفسه أو على الأقلّ قوله موجوداً لدى المُجمِعين، فإنّ مثل هذا الإجماع يكون حُجّة، وإلاّ فهو ليس كذلك».

وأمّا ما يتعلّق بالدّليل الآخر، وهو شَرط الذكورة التي أشارت إليها بعض الأخبار، فإنّ تلك الأخبار برأي المُحقّق الأردبيليّ وجماعة من الفقهاء، عارية من عوامل الصحّة والوثاقة.

ومهما يكن من أمر فإنّ من الواجب على المُختصّين بالمسائل الحقوقيّة الاهتمامَ والتّركيز على عُرف العُقلاء فيما يخصّ الشؤون المهمّة كالحكومة والقضاء وما شابههما، ولا بدّ من تتبّع آراء العُقلاء في العالم بشأن النّساء في إطار القضاء، إذ يَبدو أنّه لا خلاف بينهم حول ذلك. ولا شكّ في أنّ الاستخفاف بحقوق المرأة والاستهانة بشخصيّتها المرموقة في مُجتمعاتنا الحَديثة ليس من مصلحة أحد على الإطلاق، وخصوصاً بعدما أثبتت المرأة جَدارتها واستحقاقها وفاعليّتها في تلك المجتمعات، وهو ما شهدناه عياناً بعد الثورة الإسلاميّة المقدّسة عبر الأدوار الفعّالة التي مارستها والمواقع الخطيرة التي تبوّأتها. ولا رَيب في أنّ مُجتمعنا المتطوّر الذي يحثّ الخطى نَحو التّقدم والرّقي بحاجة ماسّة إلى الطاقات القيّمة والجليلة لكلّ أفراد هذا الشّعب العظيم، رجاله ونسائه، صغاره وكِباره، لذلك لا يُمكن تَجاهل دَور أيّ منهم مهما صَغُر، وإذا لم يَستجب مُجتمعنا الثوريّ لنداءات

النّساء المظلومات الآن، فمَتى سيتمكّن من إحقاق حقوق جميع أفراد المجتمع بجنسيه من دون استثناء أو تمييز ؟

إذن لا بدّ من مَنح النّساء حقوقهنّ أوّلاً لئلا تنزلق مجتمعاتنا الإنسانية إلى هاوية المساواة والأفكار النسوية المدمّرة، فكما أحرزن ثقة الشعب وتمثيله في المجالس والبرلمانات بجَدارة واستحقاق، يمكنهنّ خدمة البلاد في سلك القضاء وحتى الوصول إلى سدّة رئاسة الجمهورية؟

لتكن التشريعات الفقهية الإسلامية سباقة في منح النساء حقوقهنّ قبل القوانين الأجنبيّة، وتَعريفهنّ بتلك الحقوق ليتمكّنّ من حَمل عبء المسؤولية جنباً إلى جَنب مع الرّجال، ويَخدمن بلدهنّ ويرتقينَ أعلى المدارج، كما فعلنَ ذلك من قَبل عندما ساهمن في تفجير الثورة فقطفن مع سائر طبقات الشعب ثمار النصر والنجاح.

من المعلوم أنّ بلوغ المنازل الشامخة وارتقاء المناصب العُليا هي أمور لا تتيسّر لكائن مَن كان، بل أن ذلك يتطلّب جَدارة وفاعليّة والتزاماً وتَدبيراً، وعوامل عَديدة غير تلك. فالذي يتمكّن من اجتياز كلّ تلك الاختبارات (وإن لم يكن ذكراً)، ويتغلّب على جميع المَصائب والعَقبات، ويبرهن عن جَدارته واستعداده وتميّزه، فمَالذي يَمنعه من تبوّؤ منصب رئاسة الجمهورية فما بالك بمنصب القاضي؟

ألَم يكن نداء المسؤولين في البلاد طيلة الأعوام الماضية هو شحذ الهمم واستنفار الطاقات البشرية؟ ألم تدع أفراد المجتمع إلى بذل الجهود في مجال الدراسات والاختراعات والاكتشافات العلمية، للكَشف عن أسرار الطبيعة، وسبر مكنوناتها؟ ألم يكن دور النساء في هذه المسيرة بارزاً ومساهمتهنّ في خدمة بلدهنّ والدفاع عن مكتسبات الثورة فعّالة وجديرة بالتقدير، ألم يضيفوا صفحة مُشرقة أخرى إلى صفحات الفَخر والشّموخ للبلاد والإسلام؟

كلامي موجّه إلى المجتمع بصورة عامة وإلى النساء على وجه الخصوص، وأقول لهم إنّني في إحدى المرات ذهبت إلى مَكتبة المَجلس الوطني لأبحثَ عن كتاب قيّم تكون مؤلّفته سيّدة إيرانيّة، ويضمّ بحثاً مفيداً وجديداً يكشف عن جوانب أخرى في عالمنا الغامض، لكنّني وللأسف عدت بخفّي حنين حيث لم أعثر على ضالّتي على الرغم من بحثي الطويل عن كتاب كهذا!.

وما أريد قوله هنا هو أنّ على المرأة إثبات مدّعاها بالاستحقاق والجدارة، وإثبات وجودها بالأفعال لا بالأقوال، إذا كانت حقّاً ترغب في ارتقاء أعلى المواقع والوصول إلى قمّة المجد والفخر.

90
إرث أبناء الأبناء (الأحفاد)

قال مشهور الفقهاء:

«يأخذ أبناء الأبناء (الأحفاد) مكان آبائهم (في حال وفاتهم)، فيأخذ كلّ منهم سَهم ما يَصل سَهمه إلى الميّت عن طريقه، فيقتسمون التركة بينهم على هذا المنوال على أساس القاعدة القرآنية القائلة ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ وإن كانوا أبناء البنت. وبعبارة أخرى، إذا لم يكن للميّت أولاد مباشرون، يأخذ أحفاده (أي أبناء أبنائه) مكان أبنائه المتوفّين، وهكذا يُعدّون ورّاث من الطبقة الأولى، ويرثون مع الحيّ من الوالدين، فيتمّ تَقسيم الإرث على الأحفاد بحَسب الجيل، أي يَرث كلّ جيل منهم سَهمَ مَن يَصل سَهمه إلى الميّت عن طريقه. وعلى هذا، يَرث أبناء الوَلد (الذّكر) ضِعف أبناء البنت (الأنثى)، وإن كان أبناء الذكر إناثاً».

هذا هو الرأي المَشهور؛ أمّا الملاّ محسن الفيض فيُعلّق عليه في كتابه (**مفاتيح الشرايع**)[1] بقوله:

«قال الفقهاء: يَرث الأحفاد سَهم والديهم بدَليل الروايات الصحيحة، ومن جملتها الرواية القائلة: "تقوم الحفيدات مقام البنات إذا لم يكن للميّت بَنات ولم يوجد ورثة غيرهنّ. وكذلك بَنات الأولاد يَقمن مَقام الوَلد (أبوهنّ) إذا لم يكن للميّت وَلد ولم يوجد ورثة غيرهنّ"».

ثم يُشير الفيض إلى رأي الشريف المرتضى بالشكل التالي:

«خالفَ السيّد المُرتضى وجماعة من الفقهاء رأي المشهور، ووضعوا الأحفادَ بمنـزلة الأبناء قائلين إنّه لا بدّ من تقسيم سهم الإرث بينهم على أساس القاعدة القرآنية القائلة ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾، أمّا الانتساب للميّت فلا اعتبار له عندهم وإن ترك الميّت إبن بنت أو ابنة إبن، فلإبن البنت الثّلثان ولابنة الإبن الثّلث، لأنّ الشريف المرتضى يعتبر أنّ الأحفاد هم بمنـزلة الأبناء سواء في الحقيقة أم في المَجاز الرّاجح، ولذلك فهم مشمولون بالآية الشريفة القائلة: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ...﴾، وكيف لا وقد استحقّوا الميراث بهذه التّسمية؟».

وتشمل لفظة (**أولاد**) ومرادفاتها مثل (بَنين) و(بَنات) وغيرهما، سواء عُرفاً أم في أكثر المواضع التي أشار إليها القرآن الكَريم، تشمل الأحفادَ أيضاً كما عُرِفَ في مسألة حَجب الأبويين والزّوجيْن بدون خلاف، وأشارت إليه آية الاحتجاب كذلك. وقد علّق الفيض على رأي الشريف وجماعة من الفقهاء بقوله:

---

(1) المفتاح (1219)، ص322.

«لا يخلو رأي الشريف المرتضى من قوّة على الرّغم من عدم تصريح المستند المشهور على مطلوبه، وذلك لاحتمال أن يكون المُراد ممّا قيل (أي قيام الحفيدات مقام البنت والبنات مقام الولد)، هو كونهم قائمين مقام آبائهم في أصل الميراث لا قدر حصّتهم ونصيبهم».

91
حليّة امتلاك اللّقطة في الحَرَم

قيل: كلّ شيء تعثر عليه في الأماكن العامّة فهو «لقطة»، وكلّ شيء تَجده في الأماكن الخاصّة ولم تعرف صاحبه فهو **"مجهول المالِك"** وليس (لقطة).[1]

قال مشهور الفقهاء:

"كلّ مالٍ يُعثر عليه في الحَرَم يُحرَم أخذه، وإذا فعلَ فليحفظه لصاحبه ولا يحقّ له امتلاكه، بل يحتفظ به سنة ويُعرّف به الناس، فإن لم يُعْرَف صاحبه، تصدّق به."

قال الملاّ محسن الفيض في كتابه (مفاتيح الشرايع):

«حرّمَ مشهور الرأي أخذ لقطة الحَرم، لكنّ ظاهر الرواية المُعتبرة يناقض هذه الفتوى، لذلك فالأصحّ أن نقول بكراهة ذلك، وتشتدّ الكراهة بالنسبة للفاسق والمحتاج، وإذا كان مَن وجد اللقطة فاسقاً ومحتاجاً معاً اشتدّت الكَراهة. وعلى مَن يعثر على اللقطة في الحَرم وكانت أقلّ من درهم فيكون مالكه ولا حاجة به إلى النّداء والتّعريف. وقد ورد في الخَبر: «ما كان دون الدّرهم فلا تعرّف». وإذا كان المال الذي عُثِرَ عليه في الحَرم أكثر من درهم فعلى الذي يَعثر عليه أن يحتفظ به سنة ويُعرّف الناس بذلك ويُعلمهم، فإذا ظهر صاحبه أعطاه، وإذا لم

---

(1) مبادئ الفقه والأصول، الطبعة الحادية عشرة، ص359.

يظهر فالمُحتفِظ مُخيّر بين أن يمتلك المال مع الضّمان أو أن يستمرّ بالاحتفاظ به من دون ضمان، وأمّا أن يتصدّق به عن المالِك (الأصليّ)، فإذا ظهر المالك بعد ذلك وكان راضياً بالتّصدّق بماله فلا شيء عليه، وإلاّ تحمّل غرامة ذلك وتعويض المالك، كما ورد في النّصوص المستفيضة».

92
حَدّ اللّواط

ورد في (مفاتيح الشرايع): [1]

«رأي مشهور الفقهاء في حدّ اللّواط مع تحقّق الدخول، هو القتل، ويستوي في ذلك الفاعلُ والمفعول، والمُحصن[2] وغير المُحصن، والمسلم والكافر، والحرّ والعَبد، بدَليل النّصوص والرّوايات المستفيضة».

أمّا الملاّ محسن الفيض فقد بيّنَ فتواه حول ذلك بالشكل الآتي:

«القول الأصحّ هو اشتراط الدّخول والإحصان لقتل الفاعل أو رَجمه، كما يُستفاد من صحيحة أبي بَصير وهي: «إذا أُخِذَ الرّجلُ مع غلامٍ في لحاف مجرّدين، ضُرِبَ الرجل وأُدِّب الغلام، وإن كان ثَقَبَ وكانَ مُحصناً رُجِم.»[3] وجاء في مُرسلة ابن عُمير: «حدّ اللّواط مع الدخول الرّجم إذا كان مُحصناً، وإذا لم يكن مُحصناً فمئة جلدة.»[4]»

أمّا كاتب السطور الدكتور علي رضا فيض فيقول في مَعنى

---

(1) الجزء (2)، ص74.

(2) سيأتي معنى الإحصان وشروطه بعد هذا البَحث.

(3) المصدر نفسه، ص74.

(4) المصدر نفسه.

الإحصان كما ورد في كتابه (مبادئ الفقه والأصول)[1]: يَعتقد مُعظم النّاس أنّ الرّجل المُتزوّج والمرأة ذات البعل هما مُحصنان، لكنّ الإحصان يشتمل على ثمانية شروط غير الزّواج، وهي: (1) أن تكون للرّجل زوجة مرتبطة به وفق عَقد دائم أو ملك اليمين؛ (2) الدّخول الموجِب للغسل؛ (3) الإيلاج في القُبل؛ (4) البلوغ (لدى الرّجل)؛ (5) العَقل؛ (6) الحريّة؛ (7) أن يكون الرّجل متمكّناً وقادراً على الوصول إلى زوجته والتّمتع بها في أي وقت من اليوم؛ (8) علمه بالدخول، ويتحقّق العلم بالدخول بإقرار الرّجل نَفسه بذلك أو أن تكون هناك بيّنة على ذلك، وإلاّ فإنّ خلوة الرّجل والمرأة معاً حتى مع امتلاكهما للأولاد لا تُثبت الدّخول. هذه هي الشروط الواجب توفّرها في الرّجل حتى يُمكن تسميته بالمُحصن، وكذلك في المرأة المُحصنة بالجملة.

93
حَدّ السّحاق

جاء في كتاب (مفاتيح الشرايع)[2]:

«قال مشهور الفقهاء: حدّ السّحق مئة جلدة بدَليل الرواية الموثقة التي تقول: "حدّ السحّاقة أن تُجلد مئة جلدة.[3]"»

وقد علّق الفيض على ذلك بقوله:

«قال بعض الفقهاء: إذا كانت المساحِقة مُحصنة فإنّها تُرجَم، وإذا لم تكن مُحصنة فتُجلد مئة جلدة، بدليل الرواية الحَسنة التي تقول:

(1) الطبعة الحادية عشرة، ص268.

(2) الجزء (2)، ص74.

(3) وسائل الشيعة، 18\425.

«حَدّها (أي السحّاقة) حَدّ الزّاني[1]»، والرّواية الصحيحة وغيرها الدّالة بصراحة على رَجم السحّاقة المُحصنة، وهذا القول أصحّ الأقوال، والرواية الأولى تُحمَل على غير المُحصنة».

انتهى الكتاب بحَمد الله . . .

(1) نفس المصدر.

ثبت الأعلام والأسماء

- ب -

- ت -

- ج -

- ح -

ـ خ ـ

ـ د ـ

ـ ذ ـ

ـ ر ـ

- ص -

- ض -

- ط -

- غ -

- ف -

- ق -

ـ ن ـ

ـ هـ ـ

ثبت المصطلحات

ـ ب ـ

ـ ت ـ

- ج -

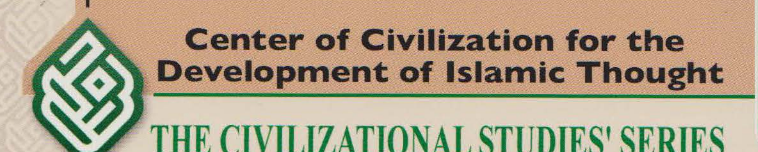
- ح -

ـ ز ـ

ـ ر ـ

ـ س ـ

ـ ف ـ



2

AL-FIKH WAL IJTIHAD

Dr. Ali Reda Fayd

Translation: Hussein Safi

لقد جرت العادة على أن تقتبس دول العالم الثالث من الدول المتقدمة قوانينها وتشريعاتها، إلا أنّ الجمهورية الإسلامية الإيرانية التي رفعت شعار الاستقلال والحرية ونادت بتطبيقه، أبت منهج التقليد وتكرير صناعة الآخرين، مهما بلغوا من تقدّم وتطوّر، ومن هنا فليس من خيار أمامها سوى شحذ الهمم وتعبئة الطاقات إلى أقصى مدياتها، لاستنباط مجموعة التشريعات والقوانين الضرورية بأسرع وقت وقبل فوات الأوان؛ وذلك باعتماد المصادر العقلية والنقلية، ولا مناص في هذه الحالة من الرجوع إلى جميع المصادر الفقهيّة وتوظيف الدلائل العقلية بما في ذلك دلائل العقل والمصلحة وعرف العقلاء والانسداد، لنصل في نهاية المطاف إلى تشريعات حديثة ومتطوّرة.

د. علي رضا فيض: أحد المجتهدين في إيران وأستاذ العلوم الاجتهادية في جامعات طهران ومؤلّف لعشرات الكتب المتصلة بالفقه ومناهج الاجتهاد.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط ٢
هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com